凤凰文库·人文与社会系列

L'ÉCHANGE SYMBOLIQUE ET LA MORT

象征交换与死亡

[法国] 让·波德里亚（Jean Baudrillard） 著 车槿山 译



凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP
译林出版社
YILIN PRESS

凤凰文库·人文与社会系列

L'ÉCHANGE SYMBOLIQUE ET LA MORT

象征交换与死亡

[法国] 让·波德里亚（Jean Baudrillard） 著 车槿山 译

凤凰文库
PHOENIX LIBRARY
凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP
译林出版社
YILIN PRESS

图书在版编目(CIP)数据

象征交换与死亡/(法)波德里亚(Baudrillard, J.)著;车槿山译.
南京:译林出版社,2009.10
(凤凰文库.人文与社会系列)
书名原文:L'échange symbolique et la mort
ISBN 978-7-5447-0856-2

Ⅰ.象… Ⅱ.①波… ②车… Ⅲ.后现代主义—研究 Ⅳ.B089

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第107862号

书　　名	象征交换与死亡
著　　者	[法国]让·波德里亚
译　　者	车槿山
责任编辑	韩沪麟　李瑞华
装帧设计	武　迪　姜　嵩　顾晓军
出版发行	译林出版社(南京市湖南路1号,邮编:210009)
网　　址	http://www.yilin.com
集团地址	凤凰出版传媒集团(南京市湖南路1号,邮编:210009)
集团网址	凤凰出版传媒网http://www.ppm.cn
经　　销	江苏省新华发行集团有限公司
照　　排	南京新博览文化发展有限责任公司
印　　刷	江苏新华印刷厂
开　　本	960 mm × 1304 mm　1/32
印　　张	10.75
字　　数	268千
版　　次	2009年10月第1版
印　　次	2009年10月第1次印刷
标准书号	ISBN 978-7-5447-0856-2
定　　价	28.00元

出版说明

要支撑起一个强大的现代化国家,除了经济、制度、科技、教育等力量之外,还需要先进的、强有力的文化力量。凤凰文库的出版宗旨是:忠实记载当代国内外尤其是中国改革开放以来的学术、思想和理论成果,促进中西方文化的交流,为推动我国先进文化建设和中国特色社会主义建设,提供丰富的实践总结、珍贵的价值理念、有益的学术参考和创新的思想理论资源。

凤凰文库将致力于人类文化的高端和前沿,放眼世界,具有全球胸怀和国际视野。经济全球化的背后是不同文化的冲撞与交融,是不同思想的激荡与扬弃,是不同文明的竞争和共存。从历史进化的角度来看,交融、扬弃、共存是大趋势,一个民族、一个国家总是在坚持自我特质的同时,向其他民族、其他国家吸取异质文化的养分,从而与时俱进,发展壮大。文库将积极采撷当今世界优秀文化成果,成为中西文化交流的桥梁。

凤凰文库将致力于中国特色社会主义和现代化的建设,面向全国,具有时代精神和中国气派。中国工业化、城市化、市场化、国际化的背后是国民素质的现代化,是现代文明的培育,是先进文化的发展。

在建设中国特色社会主义的伟大进程中，中华民族必将展示新的实践，产生新的经验，形成新的学术、思想和理论成果。文库将展现中国现代化的新实践和新总结，成为中国学术界、思想界和理论界创新平台。

凤凰文库的基本特征是：围绕建设中国特色社会主义，实现社会主义现代化这个中心，立足传播新知识，介绍新思潮，树立新观念，建设新学科，着力出版当代国内外社会科学、人文学科、科学文化的最新成果，以及文学艺术的精品力作，同时也注重推出以新的形式、新的观念呈现我国传统思想文化的优秀作品，从而把引进吸收和自主创新结合起来，并促进传统优秀文化的现代转型。

凤凰文库努力实现知识学术传播和思想理论创新的融合，以若干主题系列的形式呈现，并且是一个开放式的结构。它将围绕马克思主义研究及其中国化、政治学、哲学、宗教、人文与社会、海外中国研究、外国现当代文学等领域设计规划主题系列，并不断在内容上加以充实；同时，文库还将围绕社会科学、人文学科、科学文化领域的新问题、新动向，分批设计规划出新的主题系列，增强文库思想的活力和学术的丰富性。

从中国由农业文明向工业文明转型、由传统社会走向现代社会这样一个大视角出发，从中国现代化在世界现代化浪潮中的独特性出发，中国已经并将更加鲜明地表现自己特有的实践、经验和路径，形成独特的学术和创新的思想、理论，这是我们出版凤凰文库的信心之所在。因此，我们相信，在全国学术界、思想界、理论界的支持和参与下，在广大读者的帮助和关心下，凤凰文库一定会成为深为社会各界欢迎的大型丛书，在中国经济建设、政治建设、文化建设、社会建设中，实现凤凰出版人的历史责任和使命。

凤凰文库出版委员会

主编序

这里收入的译著，大多来自“人文与社会译丛”的出版计划，其中有的已经问世多年，有的则还没有来得及印行，现在都被统筹到了新的系列中。

于是又要为此写一篇新序。也好！趁着这个时机，我就来交代一下这套丛书的初始动机。已经事过差不多二十年，所以不妨更加坦诚地披露：自己对于这类著作的心灵饥渴，当年是在街头的人流中突然涌现的。仿佛遭遇了大地震一样，我冷不防近乎绝望地发现，周边再没有什么可以遮风挡雨的，而头脑中更是空空如也——以往读过的那些迂远的智慧书，如今信着全无是处！

这样一来，就势必要从头读起，否则就无力去因应深重的当代危机。正是在这种发奋的心境中，这套丛书既延展了八十年代，又突破了八十年代。无论要为此陷入多少繁琐的细节，我念兹在兹的都一直在于：对于中国问题的解答，甚至对于中国问题的确认，都不能仅凭勇敢与冲动，还同样需要沉潜与周密。

为了咬定这个目标，我主动选择了一条独特的、如今看来也尤其适合我的道路。尽管身陷于官气十足的高等学府，不可能完全自外于

其名利规则，但更其吸引我的却是：由于更需要倚重读者的自由选择，所以中国的出版企业，就总是要超前于它的教育事业。说到底，正是学术出版的民间品格，才是自己长期热衷此道的真实原因。

就这样，在长达十余年的坚持与苦熬中，心血一滴一滴地淌下，终于汇成了如今这一汪活水。幸赖译林同仁的通力合作，这套书居然积成了现在的规模。不过，眼下还不到庆功的时候，反而应当老老实实地承认：其实在编辑过程中，慰悦与追悔、惊喜与惊诧，至少是同样的多。无论在确定书目、购买版权方面，还是在申报选题、甄选译者方面，总会蹦出意想不到的困扰，让原有的设想不断地打折和受挫……

幸而，这些点点滴滴的心血，经年累月地流淌下来，还是在顽石上留下了刻痕。正如我的另一套"海外中国研究丛书"，早从坊间走进了北大的讲堂，开拓出了新的博士方向一样，我们这套主攻社会思想的丛书，也已开始成为北大同学的热门读本。在最好的情况下，总还是有可能不仅充当饭桌上的谈资，还会潜移默化他们的文化前理解。

正是在这个关口，我个人的兴奋点，就再次转回了研究室。毫无疑问，翻译工作对于现当代中国，具有别提多大的重要性。可话说回来，就算所有的翻译计划都得以实施，甚至所有的文句都没有翻错，中华民族也不能光靠这一点，就奢言什么文化上的崛起。若无力透纸背的批注，若无激烈抗辩的对话，若无充满想象的发挥，那么，这些历尽艰辛翻译出来的著作，终不过是些抛到水面的瓦片，刚刚溅起表浅的涟漪，就要沉入冰冷的一潭死水了。

要知道，我们这项卷帙浩繁的翻译工程，以及其他性质类似、规模较小的翻译工程，之所以能时时引起心灵的骚动，那无非是因为，当代中国的种种危机，有着无可回避的世界性背景——缘此，那些令我们深感困扰的中国问题，说穿了原本就是世界性的难题。

在这种情势下，也就理应心存这样的念想：一方面，如果自身并无

内在的智慧和思力，那也就没有什么资质和根底，去真正分享别人的智慧，而只会被这些天书把心智搅得更乱；另一方面，一旦真正读懂了这些译著，则注定要发愿去激活这类智慧，并把自己的创造性运思，毫无愧色地回馈给整个世界。

最后，要特别感谢我的长年合作者彭刚，感谢他为此承受的繁难，和为此贡献的耐力——尽管若非遇到这种场合，以我们之间的默契与认同，原不必把这种感激之情说出来，更不要说当着公众的面把它说出来！

刘　东

2008年3月29日于京北弘庐

译者的话

让·波德里亚（Jean Baudrillard，1929—2007），法国哲学家、社会学家、后现代理论家，撰写了一系列分析当代社会文化现象、批判当代资本主义的著作，产生了广泛的世界性影响。其主要论著有《物体系统》（1968）、《消费社会》（1970）、《符号政治经济学批判》（1972）、《生产之镜》（1973）、《象征交换与死亡》（1976）等三十余部，另外还有不少散见于报刊的论文和访谈。

《象征交换与死亡》是波德里亚最重要的代表作，也是他影响最大的著作，公认为后现代理论与文化研究的最经典阐述之一。作者在这本书中，延续了此前对自己的两位老师勒斐弗尔的社会学和巴尔特的符号学的借鉴，同时又以巴塔耶、莫斯和索绪尔的部分理论作为新的资源，考察了马克思的政治经济学和弗洛伊德的精神分析学这两大西方显学的批判理论，将其与当今社会现实相对照，指出它们现在已经失去了有效性和激进性，成为了守法的革命。由此，波德里亚展开了对社会方方面面的描述和分析，并且将他所阐释的象征交换的逻辑推至死亡的极限，以挑衅的姿态提出了自己尖锐的思想观点和大胆的解决方案。

首先,波德里亚从符号学思想出发,以新的范式对人类社会的发展做了基本的定位。他认为,自文艺复兴以来,人类社会经历了"仿造"、"生产"和"仿真"这三种相继而来的不同仿象,它们分别对应于价值的自然规律、价值的商品规律和价值的结构规律。这里的"仿象"指的是模拟与原型、符号与参照、能指与所指、表象与存在、再现与真实的复制关系,说到底也就是文化与自然的复制关系。今天的社会,即后现代社会、后工业社会、消费社会、信息社会,作为一种系统,其主要模式是"仿真",它接替了古典时期的"仿造"和工业时期的"生产"。我们到处看见和经历的都是超级现实,也就是符号的现实,代码的现实,仿真原则已经代替过去的现实原则支配着一切,我们由各种模式生成,社会已经成为"代码的仙境"。

波德里亚详细论述了仿真模式的统治在劳动、时尚、身体、诗歌语言等众多不同领域的表现形式,他的核心意思是说,现代社会已经失去了象征交换的感觉和实践,成为了法则和法律、规则和规律的牺牲品,尤其是价值规律的牺牲品。象征交换的概念来源于巴塔耶的总体经济的思想。巴塔耶认为,对人类生活而言,消耗、浪费、牺牲、摧毁等行为比功利性的生产更为基本,更符合人的本性,个体也只有这样才能摆脱线性积累的、追求利润的、等价交换的资本主义的束缚,获得真正的自由。

波德里亚在这里特别强调了古代社会的象征交换中普遍存在的可逆性,而西方现代社会与此正相反,占统治地位的是逻辑理性、线性时间、资本积累、价值规律等,尤其是对生命和死亡的隔离:"切断死人和活人之间的纽带,切断生命和死亡之间的交换,分离生命和死亡,排斥死亡和死人,这就是最初的社会控制显露点。死亡不再自由,死人受到监视,整个生命都等待着将来的监禁,只有在这个时候,权力才是可能的。这就是根本的法则,而权力则是这一法则的捍卫者。根本的

压抑不是潜意识冲动的压抑，不是某种能量的压抑，不是里比多的压抑，不是人类学的压抑，而是死亡的压抑，它是社会性的，因为正是这种压抑带来了对生命的社会化压制……权力就是生死之间的这道栏杆，就是中断生死交换的这道法令，就是两岸之间的这种通行税和检查站。"因此，我们需要一种反馈赠中的馈赠可逆性、牺牲中的交换可逆性、循环中的时间可逆性、摧毁中的生产可逆性、死亡中的生命可逆性、易位书写中的语言单位和价值的可逆性，这一巨大而相同的形式是毁灭与死亡的形式，它可以在仿真的极限，终结线性的时间、语言、经济和权力。这是惟一与代码结构暴力等值的象征暴力，只有这种悖论的理论和实践才能触及今天的超级现实并给予它致命的打击。这也就是他最终提出的解决方案，即"象征交换"和"死亡"。

《象征交换与死亡》读来显得相当艰涩、庞杂、极端，不仅带有作者明显的政治立场和意识形态，而且带有个人独特的写作风格，因此发表后即引起不少争议。不过这也正说明这本书罕见地打开了一片提问的天地，给人耳目一新的感觉，发人深省。

前　言

现代社会构成的层面上不再有象征交换，不再有作为组织形式的象征交换。当然，象征作为社会构成自身的死亡仍在困扰着这些构成。这恰巧是因为象征不再管理社会形式，从此社会构成仅认识象征的困扰，象征交换的需求不断受到价值规律的阻碍。虽然从马克思开始，某种革命观念曾试图通过价值规律开辟一条道路，但这种观念早已重新成为遵守法则的革命。精神分析也是围绕着这种困扰展开的，但它改变了困扰的方向，将其限定在个体潜意识中，使其在父亲法则下沦为阉割和能指的困扰。总有法则。然而，除了所有这些在价值舞台上围绕着物质或欲望的生产而旋转的、里比多的、政治的形态学与经济学之外，还有一种建立在价值毁灭基础上的社会关系的方案，它的模式对我们而言涉及的是原始构成，但它那种彻底的乌托邦开始在我们社会的所有层面上逐渐发展，带来一种造反的眩晕，这种造反不再与革命有关，也不再与历史规律有关，甚至不再与一种“欲望”的“解放”有关——但最后这一点将需要更长时间才能显现出来，因为它的幻觉是最近才出现的。

在这个视野中，其他一些理论事件具有极端的重要性：索绪尔的

易位书写、莫斯(M. Mauss)的交换/馈赠——从长远来看,这些假说比弗洛伊德和马克思的假说更彻底。这也正是遭到弗洛伊德和马克思的阐释帝国主义查禁的视野。易位书写或交换/馈赠不是处在语言学边缘和人类学边缘的奇特插曲,不是低于潜意识和革命这些大机器的次要模式。我们可以看出,这里显现了一种相同的大形式,马克思主义和精神分析也许仅仅是由于不了解而偏离了这种形式,它一视同仁地驱逐了政治经济学和里比多经济学——此时此地浮现出一种价值的彼岸、一种法则的彼岸、一种压抑的彼岸、一种潜意识的彼岸。这是正在发生的事情。

对我们而言,只有一个理论事件具有和上述事件相同的重要性:弗洛伊德提出的死亡冲动。这里的条件是必须将死亡冲动推到极限来反对弗洛伊德自己。无论如何,下面三种情况涉及的都是受挫的参照:必须用莫斯反对莫斯,用索绪尔反对索绪尔,用弗洛伊德反对弗洛伊德;必须建立复归原则(反馈赠)来反对莫斯开启的一切经济学、心理学或结构主义的阐释;必须挑动易位书写的索绪尔来反对语言学的索绪尔,甚至反对他自己关于易位书写的狭隘假说;必须挑动死亡冲动的弗洛伊德来反对在此之前的全部精神分析建构,甚至反对弗洛伊德版本的死亡冲动。

这种悖论是理论暴力的悖论,我们以此为代价就可以看出,这三种假说在各自的场所——但这种各自性恰巧消失在普遍的象征形式中,描绘出了一种运作原则,它完全外在于我们的经济学"现实原则"并与之相对立。

反馈赠中的馈赠可逆性、牺牲中的交换可逆性、循环中的时间可逆性、摧毁中的生产可逆性、死亡中的生命可逆性、易位书写中每个语言单位和价值的可逆性:惟一的大形式,在所有领域中都相同的形式,可逆性的、循环复归的、废除的形式——这一形式在各处都结束了时

间的线性、语言的线性、经济交换和积累的线性、权力的线性。对我们而言，它在各处都是毁灭和死亡的形式。这正是象征的形式。它既不是神秘的，也不是结构的：它是不可避免的。

以前，现实原则对应于价值规律的某个确定阶段。今天，全部系统都跌入不确定性，任何现实都被代码和仿真的超级现实吸收了。以后，仿真原则将代替过去的现实原则来管理我们。目的性消失了，我们将由各种模式生成。不再有意识形态，只有一些仿象。因此，为了理解现存系统的霸权和仙境，必须修复价值规律和仿象的全部系谱学——这就是价值的结构革命。必须把政治经济学重新纳入这一系谱学：此时，政治经济学将以第二级仿象的面貌出现，与那些仅用真实——生产的真实、意义的真实——赌博的仿象相同。

资本不再属于政治经济学范畴：它操纵作为仿真模式的政治经济学。商品价值规律的全部机制都被吸收到更广泛的结构价值规律的机制中，进入再循环，并且因此而进入第三级仿象（参见下文）。政治经济学就是这样在某种机制的范围内由**次级永恒性**确保的，它在这种机制中丧失了一切特有的规定性，但保留了作为仿真参照的自身有效性。在过去，自然价值规律的机制也是一模一样的，它被政治经济学系统和商品价值规律当做想像的参照（“自然”）：这就是像幽灵般存在于交换价值中心的使用价值。但交换价值也通过后来的螺旋式发展，在占统治地位的代码等级中成为不在场证明。价值的每次形成都被其后的形成在更高的仿真等级中重新理解。每个阶段的价值都把先前的机制当做幽灵的参照、傀儡的参照、仿真的参照纳入自己的机制。

革命使每个等级与其后的等级相分离：这才是仅有的真正的革命。第三级是我们的等级，它不再是真实的等级，而是超真实的等级，只有在这里，那些本身也漂浮不定的理论和实践才能触及这种超真实

并给予它致命的打击。

现在的革命全都以系统在紧跟阶段为参照。这些革命武装自己时用的全是各种形式的、怀旧的、复活的真实，即第二级仿真：辩证法、使用价值、生产的透明性和目的性、潜意识和被压抑的感官(能指或被命名为欲望的所指)的“解放”，等等。系统曾在自己的连续革命中吞食了这些幽灵，但现在又巧妙地使它们作为革命的幻觉而重现，成为各种解放的理想内容。一切解放都只是向已普遍化的操纵的过渡。革命本身在控制的随机程序阶段不再有任何意义。

与工业机器相对应的是理性的、参照的、功能的、历史的意识机器。与代码随机机制相吻合的是无参照的、移情的、不确定的、浮动的潜意识随机机制。但潜意识自身也包括在游戏中：很久以前它就丧失了自己特有的现实原则，成为操作性仿象。潜意识在自己的**精神**现实原则与自己的**精神分析**现实原则相混淆的那个点上，像政治经济学一样成为一种仿真模式。

系统的全部策略都处在这种浮动价值的超级现实中。潜意识的情形和货币或理论是一样的。价值按照难以察觉的模式生成秩序，按照无限的仿真连接而实施统治。

控制论操作、遗传密码、随机的突变秩序、测不准原理等等，这一切接替了一种确定的、客观主义的科学，接替了一种辩证的历史观和认识观。理论批判本身以及革命，如同所有确定的程序一样，属于第二级仿象。第三级仿象的确立扫荡了这一切，企图让辩证法、“客观”矛盾等复活来反对这些仿象是毫无用处的：这是没有希望的政治倒退。人们不能用目的性来与随机性作斗争，不能用觉悟的获得或辩证法的超越来与分子的程序化分散作斗争，不能用政治经济学或革命来与代码作斗争。所有这些陈旧的武器(甚至包括人们在第一等级中，在人与自然的伦理学和形而上学中寻找的那些武器，例如使用价值和

其他的解放参照)，都逐渐被总系统中和了，总系统属于更高的等级。一切进入代码的无目的性时空中的东西或试图进入其中的东西，都被切断了与自身目的性的联系，都被瓦解并吸收了——这就是各个层面上的回收、操纵、循环和再循环的众所周知的效果。“任何对一个系统持有异议或进行颠覆的因素都应该属于一种更高的逻辑。”(威尔顿[A. Wilden]:《系统与结构》)因此，至少应该用层次相等的游戏来对抗第三级仿象。但这可能吗？是否存在一种因为比系统本身更随机而具有颠覆性的理论或实践呢？是否有一种不确定的颠覆——它在代码等级中的地位相当于革命在政治经济学等级中的地位呢？人们可能和脱氧核糖核酸作斗争吗？用阶级斗争肯定不行。或者发明一种更高逻辑(或非逻辑)等级的仿象，超越现存的第三等级，超越确定与不确定，但这还是仿象吗？这也许就是死亡，只有死亡的可逆性属于比代码更高的等级。只有象征混乱可以闯入代码。

任何系统接近了完美操作性，也就接近了自身的死亡。当系统说“A是A”或“二加二等于四”时，它就接近了绝对的权力和彻底的滑稽，同时也就接近了立即可能出现的颠覆——只需再助一指之力就能让它崩溃。我们知道，当重言式重申那种对完美球形的向往时多么有力量(雅里[A. Jarry]剧本中的人物乌布[Ubu]的石丸)。

同一性是无法维持的：它就是死亡，因为它没能铭刻自身的死亡。那些封闭的或亚稳定的、功能的或控制论的系统就是这种情况，这些系统在一瞬间(而不再是通过长期的辩证作用)就受到嘲讽和即时颠覆的威胁，因为系统的全部惰性都在反对系统。双重性在威胁着那些最完善的系统，即那些像莱布尼茨的二元上帝一样成功地分裂了自身运作原则的系统。这些系统具有的魅力是由深深的否定构成的，这种魅力就像在物恋中一样是立即可逆的。这些系统的脆弱性即源于此，它与系统的理想一致性成比例地增长。这些系统即使建立在彻底的

不确定性上(建立在意义的丧失上),也会重新变成意义的猎物。它们将像石炭纪的巨兽一样,被自身的可怕重量压垮,然后立即腐烂。这是任何通过自身逻辑追求总体完美的系统所具有的命定性,追求总体完美就是追求总体背叛,追求绝对可靠就是追求无可挽回的衰退:一切相关的能量都在走向自身的死亡。因此,惟一的策略是**灾难性的**,而决不是辩证法的。必须把这些事物推向极限,它们在那里会自然地相互转换并崩溃。因为我们正是在价值的顶点才最接近双重性,因为我们正是在一致性的顶点才最接近那道转向的深渊,这道深渊困扰着代码那些重叠的符号,我们必须在仿真中走得比系统更远。必须用死亡来反对死亡——这是彻底的重言式。把系统特有的逻辑变成绝对的武器。反对超级现实的惟一策略是"形而下学"(pataphysique),这大致是"一种通过想像来求解的科学",也就是在仿真的极限,在摧毁与死亡①的超逻辑中可逆的仿真的极限,系统转而反对自身的科学幻想。

一种精细的可逆性,这就是象征的职责。让每一个词项都被消灭,让价值在词项自身的这种革命中被废除——这就是惟一与代码结构暴力等值并且可以战胜它的象征暴力。

与价值的商品规律及其等价物相对应的是一种革命的辩证法。

---

① 死亡总归既是在系统的终点等待我们的东西,又是威胁着系统本身的象征毁灭。只有这一个词可以同时指称系统内在的死亡目的性和彻底的反目的性,目的性在各处都写入了自己的操作逻辑,反目的性虽然旁切于系统,但在各处都困扰着系统:只有死亡这个惟一的词项对双方而言都成为必然。这种二重性在弗洛伊德的死亡冲动中已经显露出来了。但这不是一种二重性。它只不过表达了系统实现的完美和立即的背叛这两者的邻近。

与代码的不确定性和价值的结构规律相对应的从此只有死亡[1]的精细逆转了。

说实话,建筑的基础没剩下什么了。对我们而言,只剩下了理论暴力。这是致死的思辨,它的惟一方法就是把所有假说都激进化。甚至代码、象征也还是仿真的词项——也许应该可以把它们从话语中一个个地去除。

---

① 死亡永远不应理解为一个主体或一个身体的真实事件,而应理解为一种**形式**——可能是一种社会关系的形式——主体和价值的确定性在这一形式中丧失。正是必然的可逆性同时结束了确定性和不确定性。可逆性在那些受到调节的对立中结束了各种相连的能量,在这一点上,它与里比多理论或精神分裂理论相似。但能量的分离是现存系统的形式本身,即价值策略性偏移的形式。系统可以连接或断开,所有释放的能量有一天会重新回到系统:正是系统生产了能量与强度的概念本身。资本是能量和强度的系统。因此不可能区分里比多经济学和系统本身的经济学——价值的经济学(利奥塔尔),不可能区分资本主义精神分裂症和革命精神分裂症(德勒兹)。因为系统是主人:它可以像上帝一样连接、断开各种能量,它不可能做的(也是它不可能逃脱的),是"成为可逆"。价值的过程是不可逆的。因此对它而言,致命的只是可逆性,而不是分离,也不是偏移。象征"交换"这个术语所意味的除此之外就什么也没有了。

目 录

主编序 1

译者的话 1

前言 1

一 生产的终结 1

价值的结构革命 3

生产的终结 8

劳动 12

工资 22

货币 24

罢工 28

工会的剖析 29

无产阶级的堕落 31

为罢工而罢工 33

生产的系谱学 34

1968 年 5 月:生产的幻觉 35

作为仿真模式的政治经济学 38

劳动与死亡 51

二 仿象的等级 59

仿象的三个等级 61

仿大理石天使 62
自动木偶与机器人 66
工业仿象 69
代码的形而上学 72
触觉与数字 79
仿真的超级现实主义 92
冷酷的杀手或符号的起义 100

三 时尚或代码的仙境 111
常见的轻浮 113
时尚的"结构" 117
符号的浮动 120
时尚的"冲动" 122
改变的性别 126
不可颠覆性 131

四 身体或符号的尸体 133
标记的身体 135
次级裸体 141
"脱衣舞" 146
受到诱导的自恋 152
乱伦的操纵 155
身体的模式 158
"菲勒斯汇兑本位制" 160
身体的煽动性 163
寓言 166
庄子的屠夫 168

五 政治经济学与死亡 171
死人的引渡 173
死后的生存或等价的死亡 176
墓外贫民窟 177
死亡的权力 179

原始秩序中的死亡交换 182
象征、真实、想像 184
不可避免的交换 187
潜意识与原始秩序 188
化身与人格分裂 196
政治经济学与死亡 200
死亡冲动 206
巴塔耶作品中的死亡 215
我的死亡无处不在,我的死亡在梦想 221
准时死亡与生理死亡 221
事故与灾难 223
“自然”死亡 225
老年与第三年龄 227
自然死亡与牺牲 228
死刑 232
安全的讹诈 246
殡仪馆与墓室 250
疏远的死亡 253
疾病的交换 254
性化的死亡与致死的性 256
我的死亡无处不在,我的死亡在梦想 257
六 上帝之名的毁灭 261
易位书写 263
作为价值毁灭的诗歌 267
易位主题的终结 277
九十亿个上帝之名 284
语言学的想像 288
笑话或弗洛伊德的经济学幻想 301
反唯物主义语言理论 314
超越潜意识 319

一

生产的终结

价值的结构革命

索绪尔把语言的词项与货币相比，区分了词项交换的两个维度：一枚钱币应当可以交换某种价值的真实财产，另外它也应当可以被放入与货币系统各项的关系中。他越来越把价值一词专用于这后一个方面：各项之间的相关性，它内在于总系统，是由区分性对立构成的——这和另外一种可能的价值定义形成对照：每个词项与自己的指称物的关系，每个能指与自己的所指的关系，如同每枚钱币与人们在交换中可以获得的物品的关系。第一个方面对应于语言的结构维度，第二个方面对应于语言的功能维度。这两个维度是有区别的，但相互连接在一起，共同发挥作用，而且是一致的——这种一致性构成了语言符号“古典”形态的特征，即置于商品价值规律下的形态，在这种形态中，指称似乎永远是语言结构操作的目的性。在这个“古典”的意指阶段，语言学与物质生产中的价值机制有完整的对应关系，正如马克思所做的分析：使用价值作为交换价值系统的远景和目的性而起作用，前者说明了商品在消费中的具体操作（这是与符号指称的时刻相对应的时刻），后者涉及一切商品在等价法则下的相互可交换性（这是与符号结构组织的时刻相对应的时刻）——这两种价值在马克思的分析中自始至终都辩证地连接在一起，定义了由政治经济学管

理的生产所具有的合理形态。

革命结束了价值的这种“古典”经济学，价值本身的革命超越了它的商品形式，达到了它的激进形式。

这场革命就在于断开了价值的两个方面，以前人们可能认为它们是一致的，而且似乎被一种自然法则永恒地连接在一起。然而现在，**参照价值为了惟一的价值结构游戏的利益而被摧毁了**。结构维度自主化，参照维度被排除，前者建立在后者的死亡之上。生产、意指、情感、实体、历史等各种参照都终结了，这种与“真实”内容相对应的等价关系全终结了，“真实”内容过去一直在用某种有效的负荷和重力填充着符号——这是它的再现等价物的形式。现在是另一个价值阶段占优势，即整体相关性、普遍替换、组合以及仿真的阶段。仿真的意思是从此所有的符号相互交换，但决不和真实交换（而且只有以不再和真实交换为条件，它们之间才能顺利地交换、完美地交换）。这是符号的解放：它摆脱了过去那种指称某物的“古老”义务，终于获得了自由，可以按照一种随意性和一种完全的不确定性，展开结构或组合的游戏，这一游戏接替了以前那种确定的等价法则。劳动力和生产过程的层面上也有相同的操作：生产内容的所有目的性都被摧毁了，这使得生产可以像代码一样运转，比如像货币符号一样逃进无限的投机中，脱离生产真实的参照，甚至脱离金本位制的参照。货币与符号的浮动、“需求”与生产目的性的浮动、劳动本身的浮动——所有这些词项都可以相互替换，它们带来了无边无际的投机和通胀（我们确实处在**完全的自由**中——情感疏远，义务消失，幻想普遍破灭：过去，某种魔法，某种魔法义务使符号与真实捆绑在一起，资本把符号从这种“幼稚性”中解放出来，将其投入纯粹的流通）——所有这一切，不论是索绪尔还是马克思都没有预见到：他们还处在符号与真实的辩证法的黄金时代，这同时也是资本与价值的“古典”时期。在这种神奇的价值自主化的打击下，他们的辩证法四分五裂，真实死了，确定性死了，不确定性成为主

宰。曾经确实发生过生产真实、意指真实的灭绝(此词的字面意义)①。

*

价值规律的结构革命是通过“符号政治经济学”这种提法指明的,但这种提法只是权宜之计,因为:

1. 这里涉及的还是政治经济学吗?还是的。理由就在于这里涉及的确实还是价值和价值规律,但影响政治经济学的突变是如此深刻,如此关键,所有的内容都发生了如此大的变化,甚至被清除,以致这一提法只是暗示性质的。更准确地说,它是“政治的”,因为这里的问题一直是“摧毁”那些由价值支配的社会关系,但这里涉及的早已不是经济学了。

2. “符号”一词本身也只有暗示价值。因为价值的结构规律既影响意指,也影响其余的一切,它的形式不是一般的符号形式,而是某种作为代码形式的组织——然而,并非所有符号都受代码支配。价值的商品规律并不意味着任何在特定时刻起决定作用的物质生产体制,反过来说,价值的结构规律也不意味着任何符号优势。这里的幻觉来自如下事实:前一个规律是伴随着马克思,在商品的庇护下发展起来的,后一个规律是伴随着索绪尔,在语言符号的庇护下发展起来的——应该破除这种幻觉。价值的商品规律是一种等价法则,这一法则在所有领域都起作用:它同样也指称符号形态,在这种符号形态中,能指和所指的等价关系使得参照内容可以进行受到调节的交换。

因此,价值的这一古典规律同时依赖各种体制(语言、生产等),但这

---

① 如果这仅仅是指交换价值对使用价值而言所具有的优势(或者语言的结构维度对功能维度而言所具有的优势)——那么马克思和索绪尔就已经指出了这一点。马克思几乎把使用价值当做交换价值的中项或纯粹的托辞。他的全部分析都建立在等价法则上,这一法则处于交换价值系统的中心。但即使有系统中心的**等价关系**,也没有总系统的**不确定性**(总是有确定性和生产方式的辩证目的性)。目前的系统则建立在不确定性上,被不确定性推动。反过来说,它受到一切确定性之死的纠缠。

些体制由于参照领域不同,仍然是有区别的。

反过来说,价值的结构规律意味着各个领域相互之间的不确定性,这涉及它们特有的内容(因此也涉及从符号的**确定**领域向代码的**不确定性**的过渡)。物质生产领域与符号领域相互交换各自的内容,这种说法仍然远不够正确:这些领域作为原貌完全消失了,它们丧失了各自的特性,同时也丧失了确定性,但这有利于一种价值形式,有利于一种更普遍的设置,在这种设置中指称和生产相互摧毁。

"符号政治经济学"仍然是价值的商品规律扩展到符号范围接受检验的结果,而价值的结构形态则完完全全地结束了生产和政治经济学的制度,同时也结束了再现和符号的制度。这一切都和代码一起跌入仿真。严格地说,不论是符号的"古典"经济学,还是政治经济学,都并没有停止存在:它们有第二存在,它们变为一种幽灵般的威慑原则。

这是劳动的终结、生产的终结、政治经济学的终结。

这是能指/所指辩证法的终结,这种辩证法曾使知识和意义的积累、复合话语的线性意群成为可能。这同时也是交换价值/使用价值辩证法的终结,这种辩证法曾使社会积累和生产成为可能。这是话语线性维度的终结、商品线性维度的终结、符号古典时代的终结、生产时代的终结。

终结这一切的并不是革命,而是资本本身。正是资本通过生产方式废除了社会确定性。正是它用价值的结构形式代替了商品形式。而且也是它在控制着系统目前的全部策略。

*

这种历史和社会的突变清楚地显现在各个层面上。仿真时代就这样通过以前矛盾的或辩证对立的词项的可互换性而全面开始了。到处都是以相同的方式出现的仿象:时尚中美与丑的互换、政治中左派与右派的互换、一切传媒信息中真与假的互换、物体层面上有用与无用的互换、一切

意指层面上自然与文化的互换。所有那些伟大的人文主义价值标准，具有道德、美学、实践判断力的整个文明的标准，都在我们这种图像和符号的系统中消失了。一切都变得不可判定，这是代码统治的典型效果，它在各处都安居在中和与随意的原则中①。这就是资本的普及化妓院，不是卖淫的妓院，而是替代和互换的妓院。

这一过程早就在文化、艺术、政治中，甚至在性关系中（即在那些所谓的"上层建筑"领域中）开始了，今天则影响到经济本身，即所谓的"经济基础"的领域。这里占统治地位的也是相同的不确定性。当然，与经济确定性一起消失的是任何把经济设想为起决定作用的体制的可能性。

因为，两个世纪以来（至少是从马克思以来），历史确定性正是围绕着经济形成的，所以应该首先从这里开始理解代码的泛滥。

① 理论生产和物质生产一样，也丧失了自己的确定性，开始围绕自身旋转，以"纹心结构"的方式退向一种无法找到的现实。今天我们就处在这种境遇中：处在不可判定性中，处在像浮动货币一样的**浮动理论**的时代。目前所有的理论，不论它们来自什么视野（包括精神分析），不论它们带有什么暴力，都企图重新找到一种内在性或一种没有参照的流动性（德勒兹、利奥塔尔等），所有的理论都在浮动，它们的意义仅在于相互示意。要求它们建立与某种"现实"的一致性，这是徒劳的。系统为理论劳动力免除了任何参照担保，这就像为另一种劳动力所做的一样。同样也不再有理论的使用价值了，理论生产之镜也破裂了。这·-切是正常的。我想说的是，这种理论不可判定性本身是一种符号效果。因此，不要有幻觉：这种理论浮动完全不是精神分裂症的"偏离"，在这种偏离中，流体也许可以自由地通过没有器官的身体。（什么器官？资本的器官？）这种浮动仅仅意味着从此所有的理论都可以按照浮动汇率相互交换，但它们再也没有任何地方可以投资，除非是在自己的文字之镜中投资。

生产的终结

我们处在生产的末期。在西方，生产这一形式是和商品价值规律的陈述同时出现的，也就是说和政治经济学的统治同时出现。此前，严格地说，什么都不是**生产**的：一切都是通过某种体制的恩惠（上帝）或奖赏（自然）**演绎**出来的，这种体制可能给予也可能拒绝给予财富。价值来自神圣性质或自然性质的统治（对我们而言，这两种性质在回顾中混淆了）。重农主义者也这样看待土地和劳动的循环：劳动没有自身价值。我们可以质疑是否存在真正的价值**规律**，因为这一规律是**施与**的，它的表达没能成为理性。它的形式没有摆脱束缚，因为它与无穷无尽的参照实体联系在一起。即使真有规律，有的也只是价值的**自然**规律，它与商品规律对立。

一种突变动摇了这座建筑——财富自然分配或免予的建筑——既然价值成为生产出来的价值，那么它的参照就是劳动，它的规律就是所有劳动的一般等价关系。从此人类劳动（社会劳动）明确而理性的操作就被赋予了价值。它是可以测量的，因此也就有了剩余价值。

政治经济学批判开始了，它的参照是社会生产和生产方式。只有生产的概念才能通过对劳动力这一特殊商品的分析来暴露一种**剩余**（剩余价值），这种剩余带来了资本的理性动力，并且进一步带来了革命的理性

动力。

今天，对我们而言，这一切又全变了。生产、商品形式、劳动力、等价关系和剩余价值曾经描绘出一种数量的、物质的、可测的形态，但对我们而言这已经过去了。生产力曾经还描绘出一种社会财富的参照——这虽然与生产关系矛盾，但仍不失为一种参照。以前，生产内容还是一种被称为资本的社会形式的基础和一种被称为马克思主义的资本内在批判的基础。革命的要求正建立在废除商品价值规律的基础上。

然而，我们从价值的商品规律过渡到了价值的结构规律，这是和那种被称为生产的社会形式的消失同时发生的。从此我们是否仍处在某种资本主义方式中呢？我们可能是处在一种超资本主义方式中，或处在一种非常不同的秩序中。资本形式是与一般的价值规律相联系还是与某种确定的价值形式相联系？（甚至也许我们已经完全处在一种社会主义方式中了？也许资本在结构价值规律影响下的变形只不过是它的社会主义完成？唉！）如果资本的生死取决于价值的**商品**规律——如果革命取决于生产方式，那么我们就既不再处于资本中，也不再处于革命中。如果革命就在于解放人类的总体社会生产，那么未来就不会再有革命——因为不再有生产。相反，如果资本是一种**统治方式**，那么我们就确实还一直处在资本中，因为这种结构价值规律就像剩余价值一样，是最纯粹而难以辨认的社会统治形式，它无法再在统治阶级或力量关系中找到参照，它没有暴力，它完全被吸收却没有在困扰我们的符号中留下血迹，它在各处的代码中起作用，资本在这样的代码中终于可以发表自己最纯粹的话语了，超越了工业、商业、金融等方言，超越了它在自己的“生产”阶段所讲的阶级方言。象征暴力铭刻在各处的符号中，甚至铭刻在革命符号中。

价值的结构革命摧毁了“革命”的基础。参照的丧失首先致命地影响了革命参照，这些革命参照在生产的任何社会实体中，在劳动力的任何真相中都再也找不到颠覆的确信性了。因为劳动不再是一种**力**，它成为各种符号中的**符号**。它像其他事物一样被生产，被消费。它按照一种完

全的等价关系与非劳动、与休闲相互交换,它可以与日常生活的其他一切领域相互替换。它被不折不扣地"异化",不再是孕育特殊社会关系的特殊历史"实践"的场所。从此,它就像大部分实践一样,仅仅是一整套描述特征的操作。它进入了生活的总体设计,即进入了符号构成的框架。它甚至不再是那种受难,不再是那种作为最终解放(或者像在利奥塔尔那里,作为工人的**享乐**空间,即强烈的欲望在价值堕落和资本规则中的满足)的反面许诺而起作用的历史性卖淫。这一切都不再真实了。符号形式征服了劳动,掏空了劳动的任何历史意义或里比多意义,在自身的再生产中吸收了劳动:这就是**符号**的操作,它在空洞地影射自己所指称的事物之后,在自身得到重复。过去,劳动可以指称一种现实,即社会生产和财富积累的社会目标。甚至劳动在资本和剩余价值中受到剥削的时候,恰巧在这个时候,它为了资本的扩大再生产和最终的毁灭而仍然保留了一种使用价值。无论如何,一种目的性渗透了劳动——尽管劳动者消失在自身劳动力的简单再生产中,但把生产过程当成一种荒谬的重复,这是不真实的。劳动作为商品,通过自己的堕落本身,引发社会革命,这一商品的潜力总是超出价值的简单再生产。

今天不是这样了:劳动不再是生产性的,它变为**指派给劳动**的再生产,这是一个甚至不知自己是否愿意生产的社会表现出来的总习性。不再有生产神话,不再有生产内容:国民资产负债表从此描述的只是没有意义的统计学数字增长——这是一种会计符号的通胀,人们甚至不能成功地让集体意志对这些符号产生幻想。增长的夸张本身也死了,如同生产的夸张一样,增长是生产最后一次疯狂而偏执地勃起——今天已经在数字中软下来了——没有人再相信了。但现在更有必要再生产劳动,以此作为社会伪装,作为反应,作为道德,作为共识,作为调节,作为现实原则。不过这是**代码**的现实原则:这是一个巨大的**劳动符号仪式**,它扩展到了整个社会——它是否还在生产并不重要,它在再生产自身。通过仪式和符号达到的社会化远比通过生产的相关能量达到的社会化更有效。人们不

是要求你们生产，不是要求你们努力超越自身（其实这种古典伦理是可疑的），而是要求你们社会化。这是要求你们按照在此处具有全部**社会**规模的结构定义，仅仅作为相互之间各自的词项而获得价值。这是要求你们在生产的总剧本中作为符号来运转，如同劳动和生产从此只是作为符号，作为可以和非劳动、消费、交流等替换的词项来运转一样。这是一种多重的、连续的、缠绕的关系，是和其他符号一起构成的整个网络。劳动就这样被掏空了自己的能量和实体，作为社会仿真的模式复活了，并且把政治经济学的其他所有范畴都带入代码的随机领域。

这里有一种令人担忧的奇特性：突然陷入某种第二存在，与你们先前丰富多彩的生活相分离，因为在过去，劳动的传统过程具有一种熟悉性和一种亲密性，甚至剥削的具体性和劳动的暴力社会性也有一种近似意义。今天全都不同了：这并非由于经常被人描述的劳动**过程**的**操作性**抽象化——而是由于劳动的所有**意指**都进入了**实用性**场所，意指在这里成为一种浮动变量，带走了先前生活的全部想像。

*

除了作为**方式**的生产自主化之外（除了内在于方式的动荡、矛盾和革命之外），还应该让生产的**代码**也显现出来。这是生产在今天获得的维度，即在“唯物主义”历史结束时获得的维度，这一历史成功地把生产合法化为社会真实运动的原则（对马克思而言，艺术、宗教、法律等都没有自己的历史，只有生产才有历史，甚至：它**就是**历史，它**创造**历史。劳动和生产通过难以置信的虚构，成为历史理性，成为总体的完成模式）。

这种宗教式生产自主化的终结让人隐约看到，这一切也可能是在不久前生产出来的（这次**生产**的意思是导演和编辑），而且其目的完全不同于生产分泌出来的内在目的性（包括革命）。

把生产作为代码来分析，这就要穿越机器、工厂、劳动时间、产品、工

资、金钱等物质证据,还要穿越剩余价值、市场、资本等更为形式化但同样“客观”的证据,以便发现游戏规则;这就要摧毁各种资本机制的逻辑联系,甚至摧毁各种马克思主义范畴的批判联系(这些范畴虽然在分析资本,但仍然只属于资本的第二度表象,即资本的**批判**表象),以便发现生产的基本能指,发现生产建立的、一直埋藏在生产者(以及理论家)的历史幻觉下的社会关系。

劳动

劳动力不是一种力,而是一个定义,一个公理,它在劳动过程中的“真实”操作,它的“使用价值”只不过是这个定义在代码操作中的重叠。正是在符号层面上,而从来不是在能量层面上,存在着基本的暴力。资本的**机制**(而不是它的法则)依靠的是剩余价值——工资和劳动力的非等价关系。但即使两者之间有等价关系——剩余价值的终结,甚至即使工资被取消了(劳动力的出售被取消了),人类仍将带有这种公理的标志,带有这种生产命运的标志,带有这种像性别一样穿越他们的劳动圣事的标志。劳动者不再是人,甚至不再是男人或女人:他有自己特殊的性别,即这种把他指派给一个目的的劳动力,他带有这种劳动力的标志,如同女人带有性别标志(她的性别定义),如同黑人带有肤色标志——女人和黑人自己也是符号,仅仅是符号。

必须区分仅仅属于生产**方式**的东西和属于生产**代码**的东西。劳动力在成为商品价值规律的要素之前,首先是一种地位,一种服从代码的结构。它在成为交换价值或使用价值之前,像任何商品一样,已经是价值中自然操作的**符号**了,生产正是由此定义的,这是我们的文化而非其他任何文化的基本公理。比数量等价关系更深地在商品下面流传的首先是如下的信息:把自然(和人)从不确定性中拉出来,使其服从价值的确定性。这是我们可以在推土机、高速公路、“经济基础”的修造狂热中,在生产时

代的文明化狂热中体验到的，这种狂热不留任何一点非生产的东西，在一切事物上都要签署生产之名，甚至不是为了增加财富——生产是为了标志，生产是为了再生产带有标志的人。今天的生产与这种代码恐怖主义有什么不同吗？现在重新变得和工业时代初期一样清楚，那时与机器打交道，就像与绝对的敌人打交道，这些敌人具有完全的摧毁力，生产的历史辩证法的温柔梦想是在此之后才发展起来的。几乎到处都出现的卢德派实践、攻击生产工具（首先是攻击作为生产力的自身）的野蛮行为、猖獗的破坏活动和旷工，这一切意味深长地说明了生产秩序的脆弱性。如果这些机器是生产**资料**，如果它们将来的使用价值仍然模糊不清，那么破坏机器就是一种反常行为。但如果这种生产的**目的**崩溃了，那么对资料的崇拜也就崩溃了，此时机器就会根据自己的真正目的，作为死亡的社会关系的直接、即时的操作符号而显现，资本正是依赖这一社会关系而生存的。此时什么也不能阻止对机器的即时摧毁。从这个意义上说，卢德派对工业秩序泛滥的影响的认识远比马克思更清晰，卢德派在今天以某种方式进行了报复，而马克思却在生产力的**辩证法**的惬意中把我们引入歧途，带到了这一过程的**灾难性**终点。

*

说劳动是符号，这里的意思不是指那些可能与某种类型的劳动相联系的声望内涵，甚至不是指雇佣劳动所构成的生活水平的提升，例如阿尔及利亚移民在自己的部落共同体的目光中就是如此，上阿特拉斯山区的摩洛哥儿童惟一的梦想就是去森卡企业劳动，我们这里的妇女也是如此。在这样的情形中，劳动指涉的是一种特有的价值——地位的提高或差异。在目前的剧本中，劳动不再从属于符号的这种参照性定义。不再有某种类型的劳动或一般劳动的特殊意义，但有一种劳动系统，在这一系统中各个岗位可以相互交换。不再有“人地相宜，各得其所”：这是生产的科学

理想主义的古老格言。不过同样也不再有可以互换但在确定的生产过程中必不可少的个体。劳动过程本身变得可以互换了:这是一种变动的、多价的、间断的收容结构,它对任何目标都无动于衷,甚至对那种在古典操作中理解的劳动本身都无动于衷,它仅用来在社会网络中定位每人,在这个网络中,任何东西都不在任何地方会合,除非在操作性网络分区的内在性中会合,无论这种分区是按照相同词根来罗列所有个体的纵聚合,还是按照不定组合语式来联系所有个体的横组合。

劳动(包括休闲形式的劳动)按照一种无所不在的代码,作为根本的压迫,作为控制,作为对某些受到调节的时间和地点的永久占领,侵入了全部的生活。必须把人**固定**在各处,固定在学校里、工厂里、海滩上、电视机前或进修中——这是永久的总动员。但这种劳动不再是原意的生产性劳动:从此它只是社会之镜,只是社会的想像,只是幻想的现实原则。这也许就是死亡冲动。

当前围绕着劳动而展开的所有策略都以此为目的:岗位责任制、弹性工作制、流动、进修、终身教育、自主、自主管理、劳动过程分散化,直至加利福尼亚家庭数字化劳动的乌托邦。人们不再野蛮地把你们从生活中拉出来交给机器,人们把你们以及你们的童年、怪癖、人际关系、潜意识冲动和对劳动的拒绝本身一起纳入机器,人们会为你们和这一切找到一个位置,或者是个性化工作,或者在没有工作时就是按照你们的个人数据计算的失业津贴——总之,人们永远不会再抛弃你们。重要的是每人都成为整个网络的终端,虽然是微小的终端,但仍是一个词项(尤其是不能出现未连接的喊声),这是语言的词项,它处在语言整个结构网络的终点。选择劳动,让劳动适合每一个人,这种乌托邦意味着**赌注已下**,意味着收容结构已经完整。劳动力不再被粗暴地买卖,它自我指称,自我交易,自我推销——生产与消费符号系统连接在一起了。

第一阶段的分析曾把消费领域设想为生产力领域的延伸。现在必须做相反的事情。必须设想生产、劳动、生产力的全部领域正在跌入“消

费”的领域，这个领域应该理解为普遍化公理系统的领域、符号编码交换的领域、生活总体设计的领域。它包括知识、认识、态度（韦尔[D. Verres]说：“为什么不把职员的态度当做老板可以利用的资源之一呢？”），但也包括性、身体、想像力（韦尔说：“想像力是惟一仍然与快乐原则相联系的东西，而精神机制已经从属于现实原则。必须结束这种浪费。让想像力如同生产力一样现实化吧，让它赋予自己权力吧。想像力执政：专家政治的口号。”），还包括潜意识、革命，等等。是的，这一切都正在价值领域“投资”并被吸收，但这里主要不是商品价值，而是计算价值，即这一切不是为了生产而被调动，而是作为操作变量被编目，被传唤，被勒令运转，不是变为生产力，而是变为代码棋盘上那些遵守相同游戏规则的棋子。生产的公理仍然倾向于把一切都仅仅简化成**要素**，代码的公理则把一切都简化成**变量**。前者通向一些力量的等式与平衡，后者则通向一些变动而随机的集合，这些集合不是通过兼并而是通过**连接**来中和那些抵制它们或躲避它们的东西。

*

这一切超越了“劳动科学组织”，尽管这一组织的出现确立了代码投资的基本标志。我们可以区分两个阶段：

工业系统的“前科学”阶段，其特点是最大限度地剥削劳动力，接替它的是机器和固定资本占优势的阶段，在这个阶段，“客体化劳动不是一种被当做劳动工具的简单产品，而是生产力本身”（《政治经济学批判大纲》）。这种客体化劳动的积累作为生产力取代活的劳动，然后通过知识积累而无限地增殖：“此时社会智力的知识、技能以及所有总生产力的积累就被吸收到与劳动相对立的资本中：从此生产力就作为资本的一种特性，更准确地说，作为固定资本的一种特性而出现。”（《政治经济学批判大纲》）

在这个机制、科学机构、集体劳动者和“劳动科学组织”的阶段，“生

产过程不再是一种劳动过程,这里的意思是劳动有可能构成这一过程的占统治地位的统一性"(《政治经济学批判大纲》)。不再有"原初的"生产力,但有一种普遍的机制,它把生产力变成资本——或者更准确地说,有一种**制造生产力和劳动**的机制。劳动的全部社会机构都由于这种操作而失去了作用:集体机制开始直接生产社会目的性,正是它在生产生产。

这是死的劳动对活的劳动的霸权。原始积累就是如此:死的劳动不断积累,一直到它有能力吸收活的劳动——甚至:一直到它有能力为自己的目的而生产活的劳动。因此原始积累的终结标志着政治经济学的关键转折:向死的劳动所具有的优势的过渡,向在死的劳动中结晶并体现的社会关系的过渡,死的劳动作为统治代码本身压在整个社会之上。马克思曾经相信机器、技术、科学的纯洁性,这是不可思议的错误——这一切在活的社会劳动一旦被消除之后,就可以重新成为资本系统。资本系统正建立在这个基础上。这是虔诚的愿望,它低估了死的劳动中的死亡,以为通过生产的某种历史性跳跃,在经过某个关键点之后,死的劳动可以在活的劳动中超越自身。

不过,马克思曾经觉察到了这一点,他指出:"客体化劳动具有自身转变为资本的特性,即把生产资料转变为施加于活的劳动的**支配**资料。"这也在下面的话中隐约显现:在资本的某个阶段,"人被置于**生产过程**之外,不是生产的主要因素"(《政治经济学批判大纲》)。这句话超越了政治经济学及其批判,因为它意味着这里涉及的不再是生产过程,而是排斥和遗弃的过程。

尽管如此,还必须由此引出全部结论。当生产达到这种循环性并倒退到自身时,它就丧失了任何客观确定性。它像神话一样对自己念着咒语,穿越自己那些变为符号的词项。同时,当这个符号领域(包括传媒、信息,等等)为了表现资本总过程的统一性而不再是一个特殊领域时,我们不仅应该和马克思一起说"生产过程不再是一种劳动过程",而且应该说"资本过程本身也不再是一种生产过程"。

由于死的劳动对活的劳动的霸权,整个生产辩证法崩溃了。使用价值/交换价值、生产力/生产关系,马克思主义赖以运转的所有这些对立(其实这和理性主义思想赖以运转的真与假、表象与实在、自然与文化的对立模式是一样的)也以同样的方式被中和了。生产和经济中的一切都根据无限自反性(这和政治、时尚或传媒中的自反性相同),变得可替代、可逆转、可交换。生产力和生产关系、资本和劳动、使用价值和交换价值的无限自反性:这就是生产在代码中的分解。今天,价值规律主要不是存在于一般等价物影响下的各种商品的可交换性中,而是存在于代码影响下的各种经济学(及其批判)范畴的更为根本的可交换性中。以前,生产的唯物主义思想中和、消除了“资产阶级”思想的各种确定性,把一切都重新引向了惟一而伟大的历史确定性。但现在系统词项的革命又中和、消除了唯物主义思想。如同以前的几代人可能梦想过前资本主义社会,我们也开始把政治经济学当成失去的东西来梦想了。今天,政治经济学话语之所以有如此强大的参照力量,这仅仅因为它是失去的东西。

*

马克思说:“各种只能当做服务来使用的劳动,由于它们的产品与它们的提供者不可分离,以致它们不能成为自主商品,它们与资本主义生产的数量相比,代表的是微不足道的数量。因此人们可以在此处避开它们,把对它们的考察放到有关雇佣劳动的一章中。”(《资本论》)但《资本论》中有关雇佣劳动的这一章一直没写出来:这种对生产性劳动和非生产性劳动的重新区分所提出的问题是完全无法解答的。马克思主义的劳动定义方方面面都濒于崩溃,而且从一开始就是这样。《政治经济学批判大纲》中是这样写的:“当劳动生产自己的对立物(资本)时,它就是生产性的。”由此我们可以逻辑地得出结论:当劳动像今天这种“集体劳动者”的情形一样,终于再生产自身时,它就不再是生产性的了。定义导致了出乎

意料的结论,这一定义甚至没有考虑资本可能扎根在"生产性"之外的其他东西中,也许恰好扎根在掏空了生产性的劳动中,扎根在"非生产性"劳动中,从某种意义上说也就是扎根在被中和的劳动中,资本正是在这种劳动中挫败了"生产性"劳动所具有的危险的确定性,并且开始确立自己真实的统治,不再仅仅统治劳动,而且统治全社会。马克思以蔑视这种"非生产性劳动"的方式回避了劳动的真正**定义**,但资本的策略却建立在这个定义上。

"生产满足的无论是生产性消费还是非生产性消费,只要它创造或再创造资本,它就是生产性的。"(《政治经济学批判大纲》)这里的悖论在于,按照马克思自己的定义,人类劳动中越来越大的一部分成为非生产性的,但这并没有显著地阻止资本加强统治。其实,这一切全是弄虚作假,不存在两种或三种类型的劳动[①],正是资本自己向马克思提示了这些精巧的区分,而资本却从来没有愚蠢到相信这一切,它总是"天真地"避开这一切。只存在一种类型的劳动,因此只需一个基本的定义,可惜马克思弃之不顾的正是这一定义。如果今天有一个所有劳动都符合的惟一定义,那么这个定义就是劳动/服务的定义,就是这个杂交的、古老的、未经分析的范畴,而不是那个经典的、被假设为普遍的、"无产阶级"雇佣劳动的定义。

劳动/服务:这里不是就封建意义而言,因为这种劳动已经丧失了它在封建语境中曾有的义务和互惠的意义,这里是就马克思指出的意义而言:在服务中,贡赋与贡赋交纳者密不可分——在资本的生产本位主义观

---

① 马克思是聪明的人,他的集体劳动者概念几乎承认了这一点:"然而,个体产品变为社会产品,变为集体劳动者的产品,其各个成员都在或多或少、甚至完全没有的不同程度上参与了材料的处理,从此时起,**生产性劳动、生产性劳动者**的确定性就必然会扩展。为了成为生产性的,并不需要亲自动手,只需要成为集体劳动者的某个器官或承担某个功能就够了。生产性劳动的原始确定性来源于物质生产的特性本身,它相对于被当做一个人看待的集体劳动者而言是真实的,但它不再适用于每个单独的成员了。"(《资本论》)

点看来，这是古老的方面，但如果人们把资本理解为统治系统，理解为“依附”劳动社会的系统，即依附某种以资本作为游戏规则的政治社会的系统，那么这也是基本的方面。我们正处于这种社会（如果马克思的时代还没有达到这种社会）：任何劳动都被降低为服务——劳动作为时间的纯粹在场/占有、消费，是时间的“贡赋”。显示劳动，这就如同显示在场，显示效忠。从这个意义上说，贡赋与贡赋交纳者确实密不可分。身体、时间、空间、智力的投入，这就是提供的服务。从个人指数计算的角度看，这种服务是否还生产则无关紧要。显然，剩余价值消失了，工资改变了意义，我们以后再谈这个问题。这不是资本向封建主义的“倒退”，而是资本向**真实**统治的过渡，即走向对人的完全吸引和征用。“重新整合”劳动的努力正以此为目的：这些努力倾向于把劳动变为完全的服务，因此贡赋交纳者越来越少地缺席，越来越多地将自身牵连进去。

从这个意义上说，劳动不再与其他实践有区别，尤其是不再与它的对立词项——自由时间有区别，因为自由时间意味着相同的动员和投资（或相同的生产性撤资），所以它今天也是一种相同资格的**提供的服务**①，它

---

① 如果人们愿意，可以说自由时间是某种形式的“复杂劳动”，这里的意思是说，复杂劳动与简单劳动相反，符合服务的定义：贡赋与贡赋交纳者相互关联、不具有和抽象社会劳动时间的等价关系、不具有和劳动力再生产所需工资的等价关系。马克思要是没有弄错生产性劳动和所有那些倾向于拯救历史主体的区分，那本该能够发现这一点：生产性劳动者。马尔库塞本不该对自由时间抱有幻想：“如果劳动力的物化达到完美程度，那就会出现物化形式的爆炸，迫使个体服从机制的链条就会出现断裂……人将享有一种自由时间，如同他将赋予他的私生活和社会生活的形式”（《单面的人》），他本该明白，系统正是在非劳动的相反仿真中，通过技术进步和自动化，生产自由时间，以此作为劳动力的极端物化，作为抽象社会劳动时间的完成形式。

另一种“复杂”劳动：教育、资格、学校，等等。有一种用剩余价值的概念分析这一切的诱惑：资本在知识、教育、学习中再投资，资本不断添加到简单劳动者身上。亚当・斯密说：“一个以大量劳动和时间为代价培养出来的人可以比做一部昂贵的机器……”他错了。教育、培训、学校不是被挪用的投资。它们完全是奴役和控制的社会关系。资本在这里寻找的不是复杂劳动，它在这里绝对赔本，它为了再生产自己的霸权而牺牲了自己很大一部分剩余价值。

也完全有理由得到工资（而且这也并非不可能①）。总之，不仅生产性劳动和非生产性劳动之间想像的区别崩溃了，而且劳动和其余一切之间的区别本身也崩溃了。劳动这个词项不再有特定的意义了。马克思没写《资本论》那一章，他这样做说到底是对的：他预先就被判决了。

正是在这一时刻，劳动者变成了“生产性要素”——术语的转变是有其重要性的：后者通过反用法指明了前者不再生产任何东西这种地位。熟练工人已经不再是劳动者了，而是面对着完全未区分的劳动的工人。他不再被一种劳动内容或一种特定工资所纠缠，而是被劳动的一般形式和政治工资所纠缠。随着“生产性要素”一起出现的正是最抽象的形式（比古老的、受到致命剥削的熟练工人抽象得多），正是**劳动模特**，这是劳动非现实原则的最小通用模块和基层侍者。这是巧妙的委婉措辞：人们不再劳动，人们“显示生产”：这是生产和劳动文化的终结，由此对立地出现了“生产性”一词。这种“生产性要素”的特征不再是剥削，不再是充当生产过程中的原料，而是它的变动性、它的互换性、它那固定资本词尾字母的无用性。“生产性要素”指称的是马克思曾谈到的“处在生产之外的工人”的最终地位。

*

与此平行，“资本过程本身不再是生产过程”这一阶段也成为工厂消失的阶段：整个社会呈现出工厂的面貌。原来那样的工厂必须消失，劳动必须丧失自己的特性，以便资本能够保障这种延伸到全社会的形式变化。

---

① 失业工资已经是这样了（今后在法国，被解雇后可以领取一年工资）。但某些国家实施的“负税”计划超越了失业工资，这一计划为所有人设定了最低工资，包括母亲、残疾人、无业青年等。失业作为危险的形势（以及它所包含的政治意义）在这里简单而纯粹地消失了。劳动成为一种**选择**，工资成为一种生存签证，一种在社会机构中的自动登录。资本，虽然仍是雇佣劳动，但这次是在它的纯粹形式中——脱离了劳动的形式——脱离了所指的能指（借用索绪尔的类比）——它过去仅仅是雇佣劳动的次要内容。

因此,如果人们想分析资本目前的真实统治,就必须注意确定的劳动场所、确定的劳动主体和确定的社会劳动时间的消失,就必须注意工厂、劳动和无产阶级的消失①。这是附属社会阶段的终结,或者说是工厂的上层建筑、资本的潜在预备队的终结。工厂与劳动的原则大规模发展,扩散到全社会范围,以致工厂与劳动之间的区别变成了"意识形态":(在革命想像中)保持工厂的特殊存在,这是资本的圈套。到处都有劳动,因为不再有劳动。正是在此时劳动达到了自己的最终形式,自己的完成形式,达到了自己的**原则**,由此它就与历史上在其他社会空间中形成的那些原则连接在一起了,这些社会空间出现在手工工场之前,并且成为手工工场的模式:我们的文化在走向文明时分泌出来的所有那些关押与集中的场所:疯人院、贫民窟、收容所、监狱。不过,所有这些场所在今天也失去了自己的边界,它们扩散到全社会,因为疯人院形式、监狱形式、歧视从此包围了整个社会空间,包围了真实生活的所有时刻②。这一切中还剩下工厂、疯

---

① 人们可以通过住房的社会发展,清楚地看到资本的策略怎样从一种经济过程转向一种延伸过程。

最初,工人的住房只不过是工棚,附属于工厂,是劳动力再生产的功能场所,策略场所依然是工厂和企业。住房没有被资本形式所包围。

渐渐地,住房就像带有标志的时空,被投入社会空间的普遍化直接控制过程中——不再是劳动再生产的场所,而是作为社会关系的直接形式、作为**特殊功能的生境本身**再生产的场所,不再是劳动者的再生产,而是居住者本身的再生产,"用户"的再生产。因为在无产者之后,"用户"成为工业奴隶的理想典型。这包括财产用户、词语用户、性用户、劳动本身的用户(即工人,"生产性要素"成为自己的工厂和劳动的用户,如同使用个人和集体的用品,如同使用**社会服务**)、交通工具用户,但还有自身生死的用户。

这是偏离中心的、延伸的、全方位的策略,使用或占有使用价值是社会控制自主管理的完成形式。

② 加利福尼亚的数字化分解乌托邦就是如此:计算机把劳动分配到家庭。这是劳动在社会和日常生活的所有毛孔中的扩散。不仅劳动力不再存在了,而且连劳动时空也不再存在了:从此社会成为价值过程惟一的连续体。劳动变为**生活方式**。为了反对资本、剩余价值和劳动的普遍存在(这种存在是与资本、剩余价值和劳动的原貌的消失联系在一起的)而让工厂的高墙、工厂和阶级斗争的黄金时代重现,这毫无用处。从此工人只能如同警察保持镇压想像一样,保持自己的斗争想像。

人院、监狱、学校，也许它们作为威慑符号，还将一直存在下去，以便把资本统治的现实引向一种想像的物质性。以前一直有教会，以便掩盖上帝之死，或者掩盖上帝无所不在——这是一回事。以后将一直有动物保护区和印第安人保留地，以便掩盖他们已死，掩盖我们都是印第安人。以后将一直有工厂，以便掩盖劳动已死、生产已死，或者掩盖它们到处都存在，到处都不存在。因为今天在**确定**的形式下反对资本毫无用处。相反，如果资本没有被任何东西所确定，如果它的绝对武器就是再生产作为想像的劳动，如果这一切都变得显而易见，那么资本自身离断气也就不远了。

工资

劳动在自己的完成形式中，与确定的生产没有关系，同样，它与工资也没有等价关系。工资仅在劳动力**数量**再生产的视野中才是劳动力的等价物（它是仿造的、不公平的等价物，但这并不重要）。当工资是对劳动力**身份**的认可时，是服从资本游戏规则的符号时，它就完全不再有劳动力的等价物这个意义了。它不再与任何东西相等或成比例①，它是像洗礼（或临终涂油礼）一样的圣事，这一圣事使你们成为资本政治社会的真正公民。除了劳动者的工资收入构成的资本经济投资（这是作为剥削的雇佣劳动的结束和作为资本社会雇员股东制的雇佣劳动的开始——劳动者

① 剩余价值这个概念对如下的系统而言不再有意义：这个系统曾经是劳动力的再生产者，是利润和剩余价值的发生器，现在则通过再分配或预先再投人社会剩余劳动的全部等价物，成为全部生活的再生产者。从此，剩余价值既无所不在，又无所存在。准确地说，不再有“资本的假成本”，反过来说，也不再有单向面榨取这个意义上的“利润”。系统的法则是放弃剩余价值并将其再分配，以便它能流通，以便所有人和每个人都进入这种不断再分配的密网，成为剩余价值的管理者，而整个群体则成为剩余价值的自主管理者，这样就全都深深地投身于资本的政治和日常秩序中了。如同剩余价值从资本这边看不再有意义一样，剩余价值从被剥削者那边看也不再有意义。劳动者曾经是在工资中再生产自己的劳动力的人，而现在变为在一般化劳动过程中再生产自己的全部生活的人，与这样的劳动者相比，一部分返回到工资的劳动和另一部分被称为剩余价值的劳动之间的区分不再有意义了。

的策略功能逐渐转向**消费**这一应尽的社会义务)，“投资”的另一个词义“赋予”在目前这个工资/身份的阶段占有优势：资本赋予劳动者工资就像人们赋予某人某种职务或某种责任。或者还可以是“投资”的另一个词义“包围”：资本包围劳动者就像人们包围一座城市：完全封锁城市，控制所有通道。

资本不仅通过工资/收入让生产者促进金钱流通，让生产者成为真正的资本再生产者，而且它还更深刻地通过工资/身份让生产者成为财产的购买者，这就像资本是劳动的购买者一样。每个用户都使用那些仅有服务性生产功能身份的消费品，这就像资本使用劳动力一样。这样人人都深深地处在资本的精神状态中了。

反过来说，从工资与劳动力分离的那个时刻开始，再也没有什么(除了工会)能够阻止过激主义无限的工资要求。因为，即使某种**数量**的劳动力有“合理价格”，共识和全体参与也没有价格。传统的工资要求只不过是生产者**条件**的谈判，而过激主义的要求则是雇佣劳动者改变生产者身份的进攻形式，这种生产者**身份**是他们通过工资而获得的。这是一种挑战。雇佣劳动者想要一切。这不仅是他们加深系统经济危机的方法，而且也是他们掉转系统强加的全部政治要求来反对系统本身的方法。

最少的劳动，最高的工资：这就是口号。这种逐步升级的要求，其政治结局很可能是按照系统那种劳动是强迫性在场的逻辑，从上方摧毁系统。因为此时雇佣劳动者不再是作为生产者介入，而是作为非生产性介入，这是资本分配给他们的角色——而且他们也不是辩证地介入这一过程，而是以灾难方式介入这一过程。

人们干得越少，要求的工资就可能越高，因为这种更少的就业是强迫性在场更明显的荒诞符号。这就是资本让这个“阶级”成为的样子：这个阶级被剥夺了自身的剥削、自身劳动力的使用，它让资本为这种**生产的否定**、这种同一性的丧失、这种解雇所支付的代价并不算过分昂贵。它受剥

削时只能提出最少的要求。它在失去地位后则可以自由地要求一切①。最惊人的是，资本在这方面与它配合得相当好。为了让那些无意识的雇佣劳动者意识到工资/劳动的等价关系——尽管这种关系已经被资本废除，各种工会并非多余。为了把这种无限的工资讹诈引导到健康的谈判之路上，各种工会并非多余。如果没有工会，工人们可能一下子就要求增加 50%、100%、200%——他们可能会成功！美国和日本有这方面的例子②。

货币

索绪尔提出的劳动与所指之间、工资与能指之间的同构是某种母型，从这里出发，人们可以周游整个政治经济学。今天，这种同构从反面得到证实：能指与所指分离，工资与劳动分离。能指的游戏和工资的游戏在平行地攀升。索绪尔是对的：政治经济学是一种语言，那种影响语言符号、使这些符号丧失参照身份的突变，也影响到了政治经济学的各个范畴。这种相同的过程在另外两个方向上得到证实：

1. 生产与一切社会参照或目的性分离，于是生产进入**增长**阶段。应该按照如下的意义理解增长：它不是一种加速，而是另一种事实上标志着**生产终结**的东西。它的特征就是生产和比较偶然、自主的消费之间存在

---

① 与过激主义要求相似的其他形式：人人工资平等、反资格斗争：所有这一切瞄准的全是劳动分工的终结和工资/劳动力等价关系基础上的等价法则的终结。因此它们间接瞄准的是政治经济学的形式本身。

② 不发达国家也出现相同的现象。原材料价格没有限制了，这是从如下的时刻开始的：原材料远远超出经济范围，成为接受世界政治秩序的符号和担保，这种秩序就是和平共处的地球村，但不发达国家感到自己是在强国的支配下被强行拉进来的。于是面对着一个阶级的世界统治——这是资本主义的统治还是共产主义的统治并不重要，价格的攀升成为一种挑战，不仅向西方国家的财富挑战，而且也向和平共处的政治系统挑战。

阿拉伯人在能源战争之前，处在工资要求的传统阶段：让人支付石油的**合理价值**。此后则是尽可能高的、没有限制的要求，它的意义变了。

的那种有意义的差距。但自从消费得到完全的引导，即它同时从神话和受控变量中获得力量（从1929年的危机开始，尤其是从第二次世界大战末期开始），人们便进入这样一个时期：不论是生产还是消费都不再有自身的确定性，也不再有各自的目的——两者全都陷入一种循环、一种螺旋或一种超越它们的混杂，这就是增长。增长把生产和消费的传统社会目标远远地甩在后面。它是一种只属于自己、只为自己的过程。它不再涉及需求，也不再涉及利润。它不是生产率的加速，但就结构而言，它是生产符号的通胀，是所有符号的交叉移位和向前的逃逸，其中当然包括货币符号。这是火箭和协和飞机计划、全方位军事计划、工业园扩张计划、社会和个体基础设备计划、培训和进修计划的阶段。按照一种不惜任何代价的再投资要求（而不是根据剩余价值率），必须生产，生产什么都行。这种再生产计划中的代表作有可能是反污染，整个生产系统都将转而清除自己的废料——毫无效果的巨大方程——不过并非完全无效，因为通过污染/反污染的"辩证法"，一种无限增长的希望显现出来了。

2. 货币符号与一切社会生产分离：于是货币符号进入投机和无限的通胀。通胀与货币的关系相当于工资攀升与劳动力出售的关系（相当于增长与生产的关系）。在所有这些情形中，相同的脱节造成了相同的超速运行和相同的潜在危机。工资与劳动力"合理"价值的脱节，货币与真实生产的脱节：这都是参照的丧失。前一种情形中抽象的社会劳动时间和后一种情形中的金本位都丧失了自己的功能——等价关系的指数和标准。因此，工资通胀和货币通胀（以及增长）同属一个类型，它们不可分离①。

货币被掏空生产的目的性和生产的**情感**，它成为思辨性的。它从金

① 能源危机为两者同时带来了一种不在场的证明和一种完美的威慑。从此，通胀这种系统内在的结构危机将可能归罪于能源和原材料生产国的"抬价"，而对生产本位主义系统的不满——过激主义的工资挑战是其表现之一，将可能由于匮乏的讹诈而遭到抵制，即由于经济系统本身的使用价值的讹诈而遭到抵制。

本位(这已经不是再现真实生产的等价物了,但仍在某种平衡中保留了生产的痕迹——通胀很小、可与黄金兑换,等等)到流动资本和普遍浮动制,从参照符号变为结构形式。这是"浮动"能指特有的逻辑,这里说的不是列维—斯特劳斯的能指,在他那里能指可能还没有找到所指,这里是说能指摆脱了任何约束它的繁殖和无限游戏的所指(它摆脱了真实中的等价关系)。因此,货币可以按照一种简单的转账和记账的游戏,按照一种对自身抽象实体的不断拆分与重复来自我再生产。

"热钱",即游资:这是人们对欧洲美元的称呼,这也许是为了描述货币符号这种荒谬巡游的特征。但也许应该更正确地说,目前的货币变"冷酷"了——"冷酷"指的是各个词项紧密而没有情感的相关性,是一种仅从游戏规则、词项替换以及这些替换的枯竭中汲取养分的游戏(麦克卢汉[M. Mcluhan]和里斯曼[D. Riesman])。相反,"酷热"指的是符号的参照阶段,是符号的独特性和真实所指的厚度,是符号非常强烈的情感和很低的可替换性。我们正处在符号的冷酷阶段。目前的劳动系统是冷酷的,货币是冷酷的,一般的结构配置是冷酷的。"古典"的生产和劳动,这些特别酷热的过程,被无限的增长所取代,这种增长与劳动内容和过程的撤资联系在一起,这是冷酷的过程。

冷酷,这是话语价值和文字替换的纯游戏,是从此只玩弄数字、符号、词语的潇洒和距离,是操作性仿真的无限权力。只要还剩有情感和参照,人们就仍处在"酷热"中。只要还剩有"信息",人们就仍处在"酷热"中。当媒介成为信息,人们便进入了冷酷的时代。这正是货币发生的事情。当货币达到某个分离阶段,它就不再是一种媒介,不再是一种商品流通手段,它成为**流通本身**,即在它那旋转的抽象中实现的系统形式。

货币是第一种获得符号地位并且**逃离了使用价值的商品**。从此,它是交换价值系统在一种显形符号中的重复,它以这种身份让人清楚地看见市场(因此也看见稀少的事物)。但今天货币又多迈出了一步:它**甚至逃离了交换价值**。它摆脱了市场本身,成为被卸载了所有信息和意义的

自主仿象，它自身成为信息并且在自身交换。此时它不再是一种商品，因为它身上既不再有使用价值，也不再有交换价值。它不再是一般等价物，即不再是市场的仲裁抽象。它的流通比其他一切都更快，是其他一切不可比拟的。当然，人们可以说它以前也一直是这样，从商品经济初期开始，它就是那种流通得更快并且把其他一切领域都带入加速的东西。在资本的整个历史中，按照不同的流通速度划分的层面（金融、工业、农业以及消费等层面）之间存在着失调。这样的失调今天仍然存在，例如，国家货币（即与某种市场、某种生产、某种地区平衡相联系的货币）对国际投机货币的抵抗。但采取攻势的是国际投机货币，因为它流通得最快，因为它漂移、浮动：一次简单的浮动游戏就可能摧毁任何国家的经济。因此，所有领域都按照一种差别转速，受到这种最高层浮动的支配，这种浮动远不是附带的、怪异的（交易所有什么用？）过程，它是系统最纯粹的表达，人们到处都可以发现这种表达的剧本：货币不可兑换黄金，符号不可兑换参照——各种货币之间却有普遍而浮动的可兑换性，符号也有不确定的流动性和结构游戏——但这也是所有政治经济学范畴的浮动，因为这些范畴丧失了它们的"金参照"，即劳动力和社会生产：劳动与非劳动，劳动与资本成为可兑换的，一切逻辑都消解了——但这也是所有意识范畴的浮动，因为**金本位的精神等价物**，即主体，已经迷失了。不再有参照体制，以前在这种体制的裁判权下，生产者可以按照受控的等价关系，交换他们的价值：这是金本位的终结。不再有参照体制，以前在这种体制的保护下，主体和客体可以辩证地相互交换，可以按照可靠的规则，围绕着稳固的同一性，交换它们的规定性：这是意识主体的终结。我们几乎要说：现在是潜意识的王国。逻辑结果：如果意识主体是金本位的精神等价物，那么**潜意识就是投机货币和流动资本的精神等价物**。事实上，在今天，所有个体作为主体已被撤资，已被剥夺他们的客体关系，他们相互之间在以不断随波逐流的方式漂移：流动、联接、分离、转移/逆转移——一切社会性都可以非常清楚地用德勒兹的潜意识或货币机制的术语来描述（甚至可

以用里斯曼的"随众性"这一术语来描述:尽管"随众性"是盎格鲁—撒克逊人的术语,缺少精神分裂症的意义,但它已经是这种同一性的浮动了)。为什么潜意识(甚至是孤儿和精神分裂症患者的潜意识)有一种特权呢?潜意识是这样一种精神结构,它与目前统治性交换的最激进的阶段是同时代的,与价值的结构革命是同时代的。

罢工

从历史角度而言,罢工在生产系统中证明自己的正当性,它作为一种有组织的暴力,从相反的资本暴力中争夺一部分剩余价值,甚至争夺权力。今天,这种罢工已经死了:

1. 因为资本能让任何罢工都腐烂——而这又是因为人们不再处于生产系统(剩余价值最大化)中。让利润死去吧,但愿**社会关系形式**的再生产安然无恙!

2. 因为这些罢工归根结底什么也不能改变:今天,资本在自我重新分配,这对它而言是生死攸关的问题。罢工从资本那里争夺的,最多也只是资本按照自身逻辑最终总会让出的那些东西。

因此,如果说生产关系以及与此相关的阶级斗争已经陷入经过协调的社会关系和政治关系的困境,那么很清楚,能够突破这种循环的,只有那些能够摆脱阶级的组织和定义的东西,即摆脱:

——**代表性**历史体制;

——**生产性**历史体制。

只有逃离生产和代表的转盘,才能让这种转盘的机制失常,才能从盲目状态的深处策动"阶级斗争"的转向,这一转向很可能是阶级斗争作为"政治"几何场所的完全终结。在近期的罢工中,移民的参与正具有这种

意义①。

因为千百万劳动者被歧视机制剥夺了一切代表体制,所以他们闯入西方的阶级斗争舞台,就把危机推到了决定性的代表权层面。移民被包括工会在内的全社会排斥在阶级之外(如下的"基本原理"也有经济、种族的同谋关系:无产阶级是有组织的,是以自己与资产阶级的经济、政治力量关系为中心的,因此移民"在客观上"是阶级敌人),这种社会排斥使移民所起的作用就像劳动者与工会之间的关系分析仪,或者更普遍地说,像"阶级"与一切代表"阶级"的体制之间的关系分析仪。对政治代表权系统而言,他们是异常的,他们用这种异常感染了整个无产阶级,无产阶级自己也逐渐学会放弃代表权系统,放弃任何企图以他们的名义发言的体制。

这种形势没有持续下去:工会和资方预感到了危险,竭力让移民作为"享有全部权益的配角"重返阶级斗争的舞台。

工会的剖析

雷诺汽车公司1973年3—4月的罢工是这一危机的某种彩排。从表面看,它很模糊,不协调,受到操纵,而且说到底是一次失败(如果不算那个奇特的术语学胜利:"熟练工"一词从此变为禁忌,它被换成"生产员"!),但事实上,它是夹在基层与资方之间的工会的绝妙临终表演。最初,这是由移民熟练工人发起的一次未经批准的罢工。法国总工会现在有一种对付这类意外事故的现成武器:把罢工扩展到其他工厂和其他类

① 但这种参与并不排除其他一切**被剥夺了社会代表权**的组织的参与。女青年、中学生、同性恋者以及那些"无产者"自己,他们成为了"野蛮人",或者如果人们同意,工会归根结底完全不代表他们,工会只代表自己,从这个意义而言,我们全都是"移民"。反过来说,移民也可以不再是移民。因此,没有"本来面貌的移民",这些人不能构成一个新的历史主体,不能构成一个可以接替无产阶级的新无产阶级。

别的人员中，由此抓住这种已经成为仪式的春季群众运动的机会。这种控制机制从1968年起便经受了考验，工会指望一辈子都依靠它，但事实上，这次它却摆脱了工会。甚至那些经过批准的基层人员（塞甘厂、弗兰厂、桑杜维尔厂）也是一会儿停工，一会儿复工（这也同样重要），毫不理会自己的工会所提的“建议”。工会的意见总是被反驳。工会从厂方得到的东西想让工人批准，但工人却不接受。工会从工人那里得到让步想和厂方重新谈判，但厂方不仅拒绝了，而且还关闭了工厂。厂方越过工会直接向工人发出呼吁。事实上，厂方毫不犹豫地走向危机，驳得工会哑口无言：工会能控制“全体”工人吗？工会的社会存在和合法性成了问题。这就是资方（以及各级政府）变得强硬的原因。这不再是有组织的无产阶级（工会）和资方之间的力量考验，而是对处在基层和资方双重压力下的工会**代表性**的考验——这种考验是最近几年所有未经批准的罢工的结果，也就是说，这种考验的导火线是那些没有参加工会的人、那些叛逆青年、那些移民，即所有那些处在阶级之外的人。

这个水平的赌注是非常奇怪的。整个社会建筑以及工会的合法性和代表性都有崩溃的危险。国会和其他调解机构不再有很大影响。如果工会不能在工厂和其他地方发号施令，那么没有工会，警察也就毫无用处了。1968年5月，正是工会拯救了社会制度。现在工会的丧钟敲响了。赌注的这种重要性深深地表现在各种事件的混乱本身之中（这对中学生的行动和雷诺的罢工都同样有效）。罢工，不罢工。人们到什么地步了？再也没人能决定什么了。目标是什么？对手在哪里？人们在谈论什么？盖格计数器失灵了，而工会、政党和小团体正是通过这些计数器衡量群众的斗志。中学生运动在那些想按照自己的目标将其结构化的人手中瓦解了：那么这个运动没有目标吗？无论如何，它不想**使自己在身后具体化**。工人们在没有取得任何成果的情况下复工了，而一星期前他们却在明显更有利的情况下拒绝复工，等等。事实上，这种混乱就像梦幻中的混乱：它表达的是一种依赖梦幻的内容本身而进行的抵抗或审查。它在这里表

达的是无产者自己很难接受的一个重要事实：这就是社会斗争从传统的、外在的阶级敌人，即资方和资本，转向了真正的、内在的阶级敌人，即阶级自身的代表体制：政党或工会。工人们把自己的权利授予这个体制，而这个体制却以资方和政府授权的形式转而反对工人。资本仅仅使劳动力及其产品异化，它仅仅垄断"**生产**"。政党和工会却使被剥削者的社会权力异化，它们垄断的是**代表权**。对它们的诉讼是历史性革命进步。但这种进步付出的代价却是不太清晰、不太果断、表面倒退、缺少连续性、缺少逻辑性、缺少目标，等等。这是因为，当问题在于迎战自身的镇压机制、**从头脑中**赶走加入工会者、代表、负责人、发言人的时候，一切就都变得不明确，一切都在抵抗。但1973年春天的这次模糊事件恰巧说明人们触及到了问题的实质：工会和政党死了，它们只可能死。

无产阶级的堕落

这种代表性危机是最近那些社会运动的关键性**政治**面貌。不过，这一危机单独而言可能对系统还不是致命的，我们在各处（在各种工会那里）都已经看到一种**自主管理**的普遍化方案对危机的形式超越（对危机的回收）。不再有授权，所有人都是享有全权的生产负责人！意识形态的新一代人站起来了！但他们将有很多事要做，因为这一危机与另一种更为深刻的危机相联系，而后者触及的是生产本身，是生产系统本身。在这方面，那些移民可能也间接地处于分析仪的位置。如同他们曾分析"无产阶级"与自身代表体制的关系一样，他们现在分析**劳动者与自身劳动力的关系**，分析劳动者与作为生产力的自身的关系（而不再仅仅分析他们与他们中间某些作为代表体制的人的关系）。这是因为移民是最后脱离非生产本位主义传统的人，因为过去必须解构他们才能把他们投入西方的劳动过程，而现在正是他们反过来彻底解构这一普遍过程，解构这种统治西方社会的生产本位主义道德。

一切都仿佛是欧洲劳动力市场对他们的雇佣，造成了欧洲无产阶级面对劳动和生产时不断增多的堕落行为。现在涉及的不再仅仅是那些抵制劳动的“地下”实践（怠工、浪费、旷工，等等），这样的活动从没停止过——这次是：工人们公开地、集体地、自发地停止劳动，就这样突然停了，他们什么也不要求，什么也不谈判，工会和资方陷入绝望，工人们却在下星期一同样自发而且“全体一致”地复工了。既没有失败，也没有胜利，这不是一次罢工，而是一次**停工**。这种委婉说法比罢工一词更说明问题：全部劳动纪律都消失了，两个世纪以来的工业殖民强加给欧洲的所有道德和实践的标准都瓦解了，都被遗忘了，而且从表面看没有经过努力，没有真正意义上的“阶级斗争”。干干停停，随随便便，不守时间，对工资压力、盈余、晋级、积累、预测等都不关心——人们只做非做不可的，然后停下来，以后又重新开始。这恰恰是殖民者所指责的那些“不发达者”的行为：不可能训练他们适应价值/劳动，适应理性的连续时间，适应工资收益的概念，等等。只有把他们输出到海外才能将他们纳入劳动过程。正是在这个时刻，欧洲劳动者自己也越来越向“不发达者”的行为“倒退”。西方无产阶级自己也堕落了，这可不是对殖民化及其最先进形式（劳动力输入）的微不足道的报复——这样一来，也许某一天应该把西方无产阶级输出到不发达国家，以让他们重新明白劳动的历史革命价值。

这种移民劳动者的超殖民化（因为殖民地不能盈利，所以人们输入了这些劳动者）和这种影响所有社会领域的工业非殖民化（在学校、在工厂、在各处，人们从**酷热的**劳动投资阶段转向**冷酷的、犬儒主义的工作实践**）之间，存在着密切的关系。因为这些移民（以及那些年轻的熟练工或来自农村的熟练工）最后离开对理性劳动的“未经批准”的冷漠，所以正是他们在分析西方社会，分析这种劳动强制集体化，这种集体偏执狂近来可能包含的、脆弱的、浅薄的、任意的东西，人们把这种集体偏执狂变成了一种道德、一种文化、一种神话，以致人们忘记了这种工业纪律以闻所未闻的代价强加给欧洲本身还不到两个世纪，这种纪律从来没有获得真正

的成功，现在它开始危险地崩溃了（其实，它不会比另一种殖民化，即海外殖民化持续更长时间）。

为罢工而罢工

为罢工而罢工，这是目前的斗争真相。这种罢工没有动机，没有目的，没有政治参照，它以对抗方式回应一种也没有动机、没有参照、没有社会使用价值，除了自身之外没有任何目的性的生产——回应**一种为生产而生产**，总之回应一个系统，这个系统从此只是一个**再生产**系统，它在巨大的劳动过程重言式中围绕着自身旋转。为罢工而罢工，这是相反的重言式，但它是颠覆性的，因为它暴露了这种与价值规律的最高阶段相符的资本新形式。

罢工终于不再是一种影响**政治**力量关系和权力游戏的手段，不再仅仅是手段，它成为一种目的。它通过彻底戏拟目的，在自己的场所本身，否定这种从生产变来的无目的的目的性。

为生产而生产中不再有**浪费**。"浪费"一词在紧缺经济中是有效的，但对我们而言却是不能使用的。它属于一种对系统的虔诚批判。协和飞机、航天计划，等等，这不是浪费，而且正好相反。因为系统已经达到如此高的"客观"无用程度，它所生产并再生产的**正是劳动本身**。另外这也是大家（包括劳动者和工会）要求系统首先做到的。一切都围绕着就业旋转——社会性就是创造就业——为了保护就业，英国工会准备把协和飞机改装成超音速轰炸机——选择通胀还是失业：通胀万岁，等等。劳动就像社会医疗保障，就像消费品，成为一种社会再分配的财富。这是巨大的悖论：劳动越来越不是一种生产力，它越来越是一种**产品**。这一面貌是资本系统目前的突变所具有的重要特征，是使资本系统从特定生产阶段达到再生产阶段的革命所具有的重要特征。这个系统的运转和扩展越来越不需要劳动力，人们要求它提供、"生产"越来越多的劳动。

为罢工而罢工的要求符合系统的这种荒谬循环性，在这一系统中，人们为了生产劳动而劳动（而且今天的大部分“请愿”罢工也是通向这里）。“付给我们罢工这几天的工资吧”——这实际上是说：付给我们工资吧，以便我们能够再生产“为罢工而罢工”。这是总系统荒谬性的倒转。

今天，产品，**所有**产品，包括劳动本身，都超越了有用性和无用性——不再有生产性劳动，从此只有**再生产性**劳动。同样，既不再有“生产性”消费，也不再有“非生产性”消费：从此只有一种**再生产性**消费。休闲像劳动一样是“生产性”的，工厂的劳动像休闲或第三产业一样是“非生产性”的——用哪种说法并不重要，**这种随意性所标志的正是政治经济学的完成阶段**。一切都是**再生产性**的——即一切都失去了具体的目的性，以前这种目的性使生产和再生产之间有所区别。从此没人生产了。生产死了。再生产万岁！

生产的系谱学

目前的系统再生产的，是最严格定义上的资本：作为**社会关系形式**的资本，而不是通俗词义上的作为金钱、利润和经济系统的资本。人们一直把再生产理解为生产方式的“扩大”再生产，而且这种扩大再生产由生产方式决定。现在也许应该把生产方式设想为**再生产方式**的一种形态（不是惟一的形态）。生产力和生产关系（即物质生产率的领域）也许只是再生产过程中各种可能的情况之一，因此从历史角度而言是相对的。再生产是一种远远超越了经济剥削的形式。因此生产力的游戏并不是再生产的必要条件。

在历史上，“无产阶级”（工业雇佣劳动者）的地位难道首先不是监禁、集中、社会排斥的地位吗？

制造业的监禁是福柯所描写的 17 世纪监禁的神奇扩大化。“工业”劳动（非手工业的、集体的、被剥夺了生产资料的、受到控制的劳动）难道

不是来源于那些最早的大收容所吗？起初，正在走向理性化的社会监禁那些游手好闲者、流浪者、异常者，社会给他们事做，让他们定居，把劳动的理性原则强加给他们。但这是相互的传染，社会通过这道鸿沟建立了自己的理性原则，而这一鸿沟却扩展到了整个劳动社会：监禁是一个微型模式，它很快就作为工业系统在全社会普及，全社会在劳动和生产本位主义目的性的影响下，变成了集中营、拘留所、监狱。

不应该把无产阶级和剥削的概念扩展到种族压迫、性别压迫等方面，而应该想想情况是否正好相反。应该想想工人及其基本地位是否与疯子、死人、自然、动物、儿童、黑人、妇女一样——不是被**剥削**的地位，而是被**驱逐**的地位——不是被掠夺、被利用的地位，而是被歧视、被标记的地位。

我推测，从来都只是在这种歧视的基础上才有真正的阶级斗争：下等人为了反抗自己的牛马地位，反抗这种卑鄙的、使他们沦为下等劳动人的种姓鸿沟而斗争。这一切掩藏在每一次罢工中，掩藏在每一次造反中，今天仍然掩藏在那些最“工资化”的行动中：它们的危害性来源于此。不过，无产者在今天是一个“正常”的人，劳动者被提升为一个享有全权和尊严的“人”，而且他也以此身份负责恢复所有那些占统治地位的歧视：他是种族主义者、性别歧视者、压迫者。与目前那些异常者和各种各样的受歧视者相比，劳动者站在资产者一边：即站在人类这边，站在正常人这边。这个社会的基本法不是剥削法，而是**正常性法典**，这是真的。

1968 年 5 月：生产的幻觉

从生产过渡到简单而纯粹的再生产造成的最初冲击波是“1968 年 5 月运动”。它触及的首先是大学，首先是人文科学学院，因为正是在这些地方事情变得非常明显（尽管没有清晰的“政治”意识）：**人们在这里不再生产任何东西**，人们在这里只是再生产（再生产教师、知识和文化，这本身

也是总系统的再生产因素)。正是被当成完全的无用性、无责任性、降级(社会学家有什么用?)的这一切引发了1968年学生运动(不是因为缺少出路——**再生产中**总有足够多的出路——从此缺少的是真正**生产**某些东西所需的场所和空间)。

这一冲击波还在延续。随着一些社会领域从生产力的行列完全跌入简单而纯粹的**再生产力**的地位,这一冲击波只可能传到系统的终端。虽然这个过程首先触及的是文化、知识、司法、家庭领域——也就是所谓的"上层建筑"领域,但很清楚,它在今天已经开始逐渐影响整个被称为"经济基础"的领域:1968年以后的新一代罢工,尽管是局部的、未经批准的、插曲式的——这并不重要,但它们证明的不再是从属于生产的无产阶级的"阶级斗争",而是甚至在工厂里也从属于再生产的那些人的造反。

然而,即使在这个领域,最早触及的也只是几类散乱的边缘人员:直接从农村进入工厂的年轻熟练工、移民、未入工会者,等等。出于我们已经指出的所有那些原因,事实上,传统的、有组织的、加入了工会的无产者很可能是最后做出反应的人,因为正是他们最有可能长久地保持**生产性劳动的幻觉**。这种通过与其他所有人相比而来的真正生产者的意识,这种尽管以受剥削为代价但仍然是社会财富的源泉的意识,这种通过组织得到强化和认可的"无产阶级"意识,必然构成最牢固的**意识形态**堡垒来反对解构目前的系统,这个系统远没有使一些民众阶层全部无产阶级化,也就是说没有像马克思主义的漂亮理论所希望的那样扩大"生产性"劳动剥削,而是使所有人都向再生产性劳动者的地位看齐了。

这些"生产性"体力劳动者比任何其他人都更生活在**生产的幻觉**中——这就像他们休闲时生活在自由的幻觉中一样。

任何事情只要被当成财富的源泉或满足的源泉,**当成使用价值**,就是可以忍受的,哪怕是被异化、被剥削的最差的劳动也是如此。只要人们还能发现一种与个体需求或社会需求相符的"生产"(哪怕是以想像的方式相符,所以"需求"这个概念才具有如此的根本性、如此的蒙蔽性),个体

或历史的最差的形势就可以忍受，因为**生产的幻觉永远是让生产符合其理想使用价值的幻觉**。那些今天还相信自己的劳动力使用价值的人，即那些无产者，是潜在的受到最大蒙蔽的人，他们最不可能造反，这种造反能让人强烈地意识到自己深深的无用性，意识到循环性操纵：把人变为荒谬的再生产的纯粹标志。

这一过程普及到全社会的那一天，1968 年 5 月将获得全面爆发的形式，大学生/劳动者的联系问题将不复存在：这个问题表现的仅仅是那道区分两类人的鸿沟，一类是在目前的系统中还相信自己的劳动力的人，另一类是对此不再相信的人。

作为仿真模式的政治经济学

从此，对我们而言，政治经济学就是“真实”，也就是说，它恰恰就是符号中的参照：它是一种已故秩序的视野，但这一秩序的仿真保护了整体的“辩证”平衡。真实，“因此”就是想像。因为这两个过去不同的范畴现在已经融合而且一起漂移。代码（价值的结构规律）使政治经济学（价值的有限商品规律）作为我们社会的真实/想像而系统地复活，价值的有限形式的显现等价于它的根本形式的遮蔽。

利润、剩余价值、资本机制、阶级斗争：政治经济学的全部批判话语都是作为参照话语上演的。价值的神秘性是在舞台上生产的（当然，神秘性简单地更换了价值：是结构价值变得神秘了）：所有人都同意经济的“决定性体制”，这一体制因此而变得“淫秽”①。这是挑衅。资本不再到自

① 巴黎国民银行的如下广告值得在这个方向上展开分析：“我对您的金钱感兴趣——礼尚往来——您把钱借我，我让您受益于我的银行。”

一 这是资本第一次（在国际金融资本构成的尖端机构中）如此清晰地、面对面地陈述等价法则，而且是当做**广告论据**陈述的。一般而言，这种事要保持沉默，商品交换是**不道德**的，任何广告都为了抹去这一点而强调服务。因此我们可以断定，这种坦诚是第二层面具。

二 表面的目标是从经济角度说服大家把钱拿到巴黎国民银行来做一笔好买卖。但真正的策略是平行展开的（和警察一样）。这就是用“一对一”的资本主义坦诚来说服大家：不再

有情感、服务的意识形态已经结束、牌都摊在桌上,等等。这就是以暴露隐藏的、不道德的等价法则这种淫秽行为来引诱大家。"男性"的同谋关系:男人之间分享资本的淫秽真理。由此产生了这个广告的放荡意味,产生了这种像注视你们的性器官一样注视你们的金钱的目光所具有的好色而下流的神情。这里的技巧就是邪恶的挑逗,它比微笑这种简单化引诱更微妙(劝业银行的反击主题就是如此:"微笑的应该是顾客,不是银行家")。用经济的淫秽来引诱大家,在资本的残暴性本身造成的邪恶魅力的层面上俘虏大家。从这个角度看,那条标语意味的仅仅是:"我对您的屁股感兴趣——礼尚往来——您把屁股借我,我来鸡奸您。"并非所有人都会因此而感到不愉快。

交换的人文主义道德之下掩藏着资本深深的欲望,价值规律令人眩晕的欲望。这个广告试图重新抓住的正是这种经济之内和之外的同谋关系,它在这里表现出了一种**政治**直觉,尽管它自己也许并不知道这一点。

三 广告制作者不可能不知道,对中产阶级而言,这种吸血鬼的面貌、这种淫荡的同谋关系、这种直接的攻击会带来负面反应。为什么要冒这个险呢?

最奇特的陷阱就在这里:这个广告是为了把各种抵抗凝聚到利润和等价法则上——是为了把资本与利润、资本与经济的等价关系(礼尚往来)强加给**这一切已经不再真实的时刻**,此时资本已经转移了自己的策略,因此它可以宣布自己的"法则",而这已经不再是它的真相——这个法则的宣布只不过是一种补充性欺骗。

资本不再依靠经济法则生存:所以这个法则才能成为广告论据,跌入符号及其操纵的领域。经济仅仅是价值的数量剧场,广告以自己的方式表达了这一点,而其中的金钱只是一个借口。

由此产生了这个广告本身的可替换性,它可以在所有层面上起作用:

例如:

我对您的潜意识感兴趣——礼尚往来——您把性幻想借我,我让您受益于我的分析。

我对您的死亡感兴趣——礼尚往来——买一份人寿保险吧,我让您的家人幸福。

我对您的生产性感兴趣——礼尚往来——您把劳动力借我,我让您受益于我的资本。

依此类推:这个广告可以作为目前所有社会关系的"一般等价物"。

四 如果这个广告的基本信息不是等价关系的信息,那么 $a = a$,即礼尚往来(没人会受骗,广告制作者很**清楚这一点**),是剩余价值的信息吗(因为对银行家和资本而言,交易是以 $a = a + a'$ 这一等式结束的)?这个真相,广告几乎没有加以掩盖,所有人都可以觉察到。资本在此处玩的是一种模糊游戏,它几乎摘掉了自己的面具,但这并不重要,因为事实上这个广告所说的东西并不属于数量等价关系或剩余价值的范畴,而是属于重言式的范畴:

不是:$a = a$

也不是:$a = a + a'$

而是:A 是 A

然、上帝或道德中寻找自己的不在场证明，而是直接到政治经济学中，到它的**批判**中寻找，并且依靠对自身的内在揭露而生存——这是辩证的刺激和反馈。马克思主义的分析在资本的设计中所充当的角色就来源于此。

这里上演的剧本与布尔迪厄（P. Bourdieu）/帕斯隆（J.-C. Passeron）两人对学校系统所做的描述是一样的：正是系统所谓的自主性使自己可以有效地再生产一个阶级社会的结构。这里也是如此，正是政治经济学所谓的自主性（尤其是它的决定性体制的价值）使自己可以有效地再生产资本的象征游戏规则，再生产资本对生死的真实统治，即建立在代码上的统治，这种统治不断地鼓动政治经济学成为中介、不在场的证明和遮羞布。

如果人们希望一台机器再生产生产关系，它就必须运转。一件商品必须具有使用价值，才能维持交换价值系统。过去，这就是第一层面的剧本。今天，仿真处于第二层面：一件商品必须作为交换价值运转，才能更好地隐瞒它作为符号流通并且再生产代码这一事实[①]。社会必须作为阶级社会，作为阶级斗争来自我生产，必须在马克思/批判的层面上运转，才能更好地掩盖系统真正的法则及其象征摧毁的可能性。马尔库塞很久以前就指出过唯物辩证法的这一偏差：生产关系不仅远没有被生产力摧毁，而且还使生产力（科学、技术，等等）屈服于自己，并且在其中找到了一种

这也就是说：一家银行就是一家银行，一个银行家就是一个银行家，金钱就是金钱，你们对此毫无办法。这个广告在陈述经济等价法则的幌子下，实际陈述的是重言式命令，是统治的基本规则。因为，如果一家银行就是一家银行，或者一张桌子就是一张桌子，或者二加二等于四（而不像陀思妥耶夫斯基希望的那样等于五），那么这就是真正的资本主义"信条"。当资本说"我对您的金钱感兴趣"时，它虚构了赢利性，以便保证自己的**可信性**。这种可信性属于经济范畴，但那种与重言式相联系的、其本身概括了资本主义秩序同一性的**信条**却属于象征范畴。

① 因此，就像曾经存在过使用价值的自然主义幻想一样（对马克思而言也是如此），今天，对我们而言，存在着交换价值的经济主义幻想。交换价值在代码的结构游戏中为我们扮演的角色正好是使用价值在价值的商品规律中扮演的角色：参照性仿象。

新的合法性。这里也必须转到第二层面上来：正是象征统治的社会关系使整个生产方式（全部的生产力"和"生产关系）都屈服于自己，并且在政治经济学及其**革命**的表面运动中找到了一种新的合法性和最美的托词。

由此产生了使政治经济学作为屏蔽结构复活并且使之戏剧化的必要性。因此产生了我们今天与之打交道的这种危机，这种危机的永恒仿象。

在政治经济学的美学阶段，即生产的无目的的目的性阶段，积累和劳动的伦理神话、苦行神话崩溃了。资本可能因这种价值的瓦解而丧命，所以开始怀念它那伟大的**伦理**时代，即生产仍有意义的时代，生产力短缺并发展的黄金时代。为了重建目的性，为了重新活化经济原则，必须再次造成短缺。由此产生了生态学，在这种生态学中，绝对稀少的危险使一种能量守恒伦理得以恢复。由此产生了能源危机和原材料危机，这是给予系统的真正的恩惠，因为在此之前，生产之镜反射给系统的只是一个空洞而疯狂的形式。危机可以把失去的参照归还给经济代码，把逃离的重力归还给生产原则。人们将重新找到苦行的趣味，那种来源于缺乏和剥夺的悲怆的投资。

最近几年的生态学转向已经启动了这种通过危机而再生的过程——这一危机不再像 1929 年一样是生产过剩的危机，而是系统退化的危机，是系统在循环中丧失同一性的危机①。这不再是生产的危机，而是**再生产**的危机（所以不可能确定这种危机中真相和仿象的状况）。生态学，这

① 美国参议院甚至估算把水恢复到欧洲人征服美洲之前的纯度所需的费用（即"1491 年标准"，大家知道，哥伦布是 1492 年登陆的）：3500 亿美元。但这几千亿美元并不重要。因为这些议员计算的实际上是把系统本身恢复到原始积累的最初纯度、恢复到劳动力的黄金时代所需的费用。这是 1890 年的标准吧。甚至是 1840 年的标准？

同样，目前的货币系统梦想的是作为信用价值稳定剂和催化剂的黄金及其本位制。因为在丧失黄金参照的基础上进行的自由而无限的投机——现在达到的阶段——每时每刻都紧挨着灾难：任意性和通胀是如此巨大，以致货币体制本身都摇摇欲坠并且丧失了任何可信性。这里需要一种通过参照而来的周期性再生，一种"批判"再生，以免金融交换走到自我摧毁的非现实尽头。

就是生产在短缺的幽灵中重新找到源泉，生产重新发现自然必要性，重新锻造价值规律。但生态学太慢了。一次突发的危机，比如石油危机，将成为更有效的治疗。石油越少，人们越能意识到生产的存在。当原材料再次占据突出位置时，劳动力也将再次占据自己的位置，整个生产机制也将重新变得可以理解。这将是另一圈的重新开始。

因此无需恐慌。当劳动力的密集调动和劳动力的伦理都有瓦解的危险时，物质能源的危机将及时赶来阻止生产**目的性**真正灾难性的毁灭，把这种毁灭变成一种简单的**内在矛盾**（我们知道，这个系统正是依靠自己的矛盾生存的）。

*

还有一种幻觉需要加以考虑：资本系统在达到扩大再生产的某个临界点时，将不可逆转地从一种短缺策略过渡到一种富裕策略。当前的危机证明这种策略是可以逆转的。这一幻觉仍然来源于对短缺**现实**或富裕**现实**的天真信仰，即来源于这两个词项之间存在着真实的对立这种幻觉。然而，这两项只不过是**交替**，而且新资本主义的策略定义不是过渡到富裕阶段（消费阶段、压抑性非升华阶段、性解放阶段，等等），而是过渡到两者之间**系统性交替**的阶段：短缺和富裕——因为两者都不再有参照，即不再有对抗性现实，所以系统可以不加区分地利用前者和后者。这一切代表的是再生产的完成阶段。在政治领域，当左派和右派之间的一切对抗都被中和，权力的行使可以交替利用前者和后者的时候，上述这个阶段就达到了。

正是词项的这种不确定性，**辩证对立成为简单而纯粹的结构交替**这种中和，带来了**危机现实不确定**的特有效果。这种难以忍受的仿象效果——任何来自代码系统化运转的东西都有这一特征——所有人都在尽力用阴谋论清除它。危机可能是“大资本”策划的：这一假设给人安全

感，因为它恢复了一种**真实**的政治经济体制，恢复了一个（隐匿的）危机主体的在场，也就是一个历史真理的在场。仿象的恐怖消除了：一切都更好了——宁愿要资本无所不在的政治经济命定性，只要资本有一个清晰的真理：利润、剥削，宁愿要资本的这种**经济**暴行，也不愿承认我们所处的形势，在这种形势中，一切都通过代码的效果来决定和撤消。不了解这个统治世界的"真理"——假如确有真理，这与第一次全面展现这个真理的危机本身是相称的。

因为1929年危机仍然是一次按照再投资率、剩余价值率、利润率来衡量的资本的危机，是一次按照消费的社会目的性来衡量的生产（过剩）的危机。正是需求调节在生产和消费之间无目的的目的性交换中解决了这次危机。从此（最终是在第二次世界大战之后），生产和消费不再是对立而且可能是矛盾的两极。这样一来，整个经济学领域和危机的可能性本身一起丧失了任何内在确定性。从此经济学领域只是作为经济仿真的过程，残留在一种完全吸收它的再生产过程的边缘①。

但是，曾经有过**真实**的短缺吗？即有过经济原则的现实吗？否则人们今天怎么可以说这种短缺消失了，从此它只是作为神话在起作用，也就是作为富裕神话的交替性神话？从历史角度看，曾经有过短缺的**使用价值**吗？即有过不可简约的经济目的性吗？否则人们今天怎么可以说这种使用价值在再生产的循环中消失了，被惟一的代码霸权，代码调节的霸权

① 当然，价值的结构规律和商品规律之间仍然是有矛盾的，这就像在上一个阶段，商品规律和抵抗它的前资本主义价值之间有矛盾一样（这些前资本主义价值甚至没有完全消失）。因此，系统的绝对目的是控制死亡：这属于生命的结构标志，但碰到了经济必要性和传统利润逻辑（延长治疗、延长生命等所需的巨大费用）。由此产生了一种妥协，一种荒诞的平衡（人们决定让35%的白血病患者继续活下去）。这是死亡边缘成本的数字计算。超出部分，人们就让其死去。这是经济犬儒主义吗？不。正相反，经济在阻止系统走到它自己的逻辑尽头，即封锁人们走向自身死亡的通道。

事实上，两种价值形式之间存在着整套的游戏，而且一切都受到这种二分法和危机策略的支配。因为危机似乎在要求某种解决办法，而它实际上已经是这种解决办法了。

所替代，这一霸权是真正的生死宣判？我们认为：经济学为了**自我生产**（它从来都只是生产自身），需要短缺与富裕之间的这种辩证张力——但是系统为了自我再生产，今天则只需要**经济学神话操作**。

*

因为全部经济学领域都拆除了引信，所以一切都可以用政治经济学和生产的术语表达。经济学成为整个社会的明确话语，一切分析的通俗版本，而且最好是采用它的马克思主义版本。今天，所有观念学者都在政治经济学中找到了自己的母语。所有社会学家、人文科学家等都转向了马克思主义，以此作为参照话语。这甚至包括基督教徒，当然尤其应该包括基督教徒。神圣新左派全都站起来了。通过相同的、不分场所的整合操作，一切都成为"政治"，也成为"意识形态"。社会杂闻是政治，体育是政治，艺术就更不用说了：到处都是阶级斗争的论证。资本的全部潜在话语都变得一目了然，人们在各处都可以注意到这种"真理"升天中明显表现出来的狂喜。

1968 年 5 月标志着这种**政治经济学引进**中的关键阶段。因为 1968 年 5 月的冲击波从象征构造的底部动摇了系统，使"上层建筑"的意识形态（道德、文化等等）向经济基础本身的意识形态化的过渡变得紧迫，变得生死攸关了。资本将证实针对自己的异议话语，通过这种经济学和政治学的合法化增加自己的权力。正是政治经济学，**马克思主义**政治经济学填补了 1968 年的断层，如同正是各个工会和左派党团就地"协商"解决了这次危机。因此，只是为了挽救灾难性形势，经济学和政治学的隐匿参照才被挖掘出来，而它在今天之所以继续得到传播和普及，被拼命地再生产，这是因为 1968 年 5 月开启的灾难性形势还没有结束。

如果我们胆大的话，我们也许可以说经济学及其批判都只是上层建筑——但我们不敢这样说，因为这只可能是把这个古老的问题像手套一

样翻个面而已。如果这样说,那么经济基础之类的东西在哪里呢?那么这就可能让经济学有一天按照跷跷板的方式重新出现,而这种方式本身也是代码效果。人们经常用经济基础的假象欺骗我们,我们应该把这副面具扔回去。系统自己终结了这些经济基础和上层建筑的确定性。它在今天假装把经济学当成基础,这是因为马克思曾经天才地向它提示过这种备用策略,但事实上资本从来没有真正根据这种想像的区分运转:资本并非如此幼稚。它的力量恰恰就在于它在各个层面上同时发展,就在于它**归根结底**从来没有考虑过各种体制的确定性、狡诈的区分和“意识形态”的问题——就在于它其实并没有把自己与生产混淆,而马克思和其后的所有革命者却都混淆了,只有这些革命者曾经相信并且仍然相信生产,他们在生产中掺进了自己的幻想和最疯狂的希望。资本却满足于通过惟一的运动扩展自己的法则,无情地占领全部生活空间,不论先后次序。资本把人投入劳动,但它同样也把人投入文化,把人投入需求,把人投入语言和各种功能性方言,把人投入信息和交流,把人投入法律、自由、性关系,把人投入生本能和死本能——它在各处都同时根据敌对神话和冷漠神话来训练人。这就是它惟一的法则:随意性。需要使各种体制等级化吗?这种游戏太危险了,有可能转而损害资本自身。不:平等化、中立化、非差异化,这就是资本会做的,这就是它按照法则所做的。但它同时还要在政治经济学的“决定性”面具下掩盖这一根本过程。

在目前这种作为多形大机器的资本中,象征(馈赠与反馈赠、互惠与复归、耗费与牺牲)不再有任何重要性,自然(本原与实体的大参照、主观/客观的辩证法)不再有任何重要性,政治经济学本身也只是在脑昏迷状态中苟延残喘,但所有这些幽灵仍在价值的操作领域里徘徊。这里也许放大并重现了马克思曾经指出过的现象:每个事件首先作为历史存在而出现,然后以戏拟的形式复活。不过对我们而言,这两个阶段相互渗透,因为古老的唯物主义历史本身也成为一种仿真过程,它甚至不能提供一种滑稽戏拟的可能性:今天,恐怖是直接表现出来的,它建立在那些被

掏空了实体的事物上,各种仿象立即就在所有确定性中侵吞我们的生活。这不再是戏剧和想像——这是一种中和化的残酷战术,它没有给拿破仑三世那种类型的滑稽表演留出什么位置,在马克思的思想中,**真实**的历史可以轻而易举地超越这种历史闹剧。仿象是另外的东西,恰恰是仿象抛弃了我们,同时也抛弃了历史。马克思在系统的**革命**可能性这个问题上也许有一种总体的幻觉。他清楚地看到了已经在他那个时代的资本中游荡的东西,即资本"加速"侵蚀自身基础的一种能力。他清楚地看到了资本企图减少劳动力(如果不是将其完全清除的话),并且企图代之以一种死的巨型劳动力。但由于他认为活的劳动力是客观的、历史的、必要的资本基础,所以他只可能认为资本因而在挖掘自己的坟墓。这是幻觉。资本埋葬了劳动力,但这是以一种更为精巧的方式进行的:它把劳动力变成与资本对立的第二个词项,在一种对立的仿真中,在死的劳动的影响下,把这种可能会粉碎生产关系的断裂**能量**变成一个与生产关系同质的词项。从此,这个惟一的霸权体制,即死的劳动的体制,分裂为资本和活的劳动这两部分:通过一种编码运转的二元配置,对抗被消解了。但人们会问:那剩余价值呢?那生产呢?这样说吧:资本对此不屑一顾。不能说资本有马克思主义直觉(尽管马克思为了向资本**阐明**那个正在等待它的东西而做了一切。如果资本坚持不懈地依赖生产领域,那它将很快走向死亡:经济对资本而言是一个致命的陷阱),但一切都仿佛是它在这点上清楚地听到了马克思的声音,因此"决定"摆脱生产,转向另一种策略。我说的是:"一切都仿佛是",因为完全无法确定资本是否曾经有过这种关于自身的生产本位主义幻觉(实际上只有马克思可能有过这种幻觉,并且将其作为历史真理投射出来),更可能的情况是资本以前仅仅是在玩弄生产,当这一切把资本带入致命的矛盾时,它就抛弃了生产。资本曾经认真对待过生产吗?它不会这么愚蠢:当生产正在认真进行时,也许资本已经仅仅是仿真了。

因此,只有处于这个彻底的不确定性领域的行为,只有粉碎这种威慑

性经济策略的行为，才能危及资本的统治。

*

人们永远都不能通过一场直接而辩证的经济基础或政治基础革命来摧毁系统。所有生产矛盾、生产力量关系，总之生产能量的东西，都必然按照一种类似麦比乌斯带的循环扭曲方式回归系统、推动系统。人们永远不能遵循系统自己的逻辑来战胜系统，例如，能量、计算、理性和革命的逻辑，历史和权力的逻辑，任何一种目的性或反目的性的逻辑——这个水平上最糟糕的暴力是无法控制的，它会转而反对自身。人们永远不能在**真实**层面上战胜系统，我们所有革命战略家所犯的最糟糕的错误就在于相信可以在**真实**层面上终结系统；这是他们的想像，是系统本身强加给他们的想像，系统的生存与残存所依靠的正是不断引导那些攻击它的人到现实的场地战斗，而这个场地**永远是系统的场地**。正是在这里所有人都投入了他们的能量，投入了他们的想像暴力，但一种无情的逻辑不断把这一切带回到系统中。系统不需要真实的暴力或反暴力，它依靠象征暴力而生存。这里指的不是下面这个大受欢迎的语句所包含的堕落意义：在系统增加或“掩盖”自己的物质暴力的地方，“通过符号”造成暴力。不：象征暴力是从一种象征**逻辑**中演绎出来的（这一逻辑与符号或能量毫无关系）：这就是反馈赠的复归和永恒可逆性，其反面则是通过单向馈赠而获得权力①。

① 人们在馈赠一交换的氛围中，把馈赠变为原始“经济”的特征，同时这也就成为价值规律和政治经济学的抉择原理。没有比这更糟糕的欺骗了。馈赠是我们的神话，是与我们的唯物主义神话相对应的唯心主义神话——我们把原始人同时埋葬在这两种神话之下了。原始象征过程没有经历过无偿的馈赠，它只经历过交换的挑战和复归。当这种复归被打断时——这恰恰是单向馈赠的可能性造成的（这意味着价值存储和单向转换的可能性），严格意义上的象征关系便死亡了，于是权力就出现了：权力接下来所做的就是在契约的经济配置中展现自己。可以在顶端（资本）积累一种价值储备，并使其生长、增殖，这种想法是我们的（操作）虚构，是

因此,必须把一切都移入象征领域,这个领域的法则是挑战的、复归的、抬价的法则,**这就如同只能用一次相等或更高等的死亡来回应一次死亡**。这里既谈不到暴力,也谈不到真实的力量,这里只涉及挑战和象征逻辑。如果统治来源于系统掌握馈赠的专有权而没有反馈赠这一事实——例如劳动的馈赠,对此只能用摧毁或牺牲来回应,不能用消费来回应,因为消费只不过是这个陷入绝境的赏赐系统又增加的一道螺旋,因此它也就是统治又增加的一道螺旋;例如传媒和信息的馈赠,由于代码的垄断,对此谁也无法进行报复;例如每时每处都存在的社会的馈赠,即防护的、保障的、社会奖赏和激励的体制的馈赠,对此谁也不再可能摆脱——那么此时惟一的解决办法就是让系统的统治原则本身反转过来对抗系统:这是回应和报复的不可能性。用**一种系统除非以自身的死亡和崩溃为代价才能回应的馈赠来对抗系统**。因为任何东西,甚至包括系统都不能摆脱象征义务,正是这一陷阱中存在着系统发生灾难的惟一机会。系统将被死亡的挑战包围,受到毒蝎般的攻击。因为系统为了不丢脸而必须回应的这种馈赠,显然只可能是死亡的馈赠。系统本身必须**通过自杀来回应死亡和自杀的反复挑战**。

这和扣押人质一样。在象征层面上,即牺牲的层面上——这里排除了任何有关受害人无辜的道德考虑,人质是"恐怖分子"的替代者和第二个自我,人质的死意味着恐怖分子的死,而且这两种死亡有可能在同一种牺牲行为中相混淆。如果没有可能的谈判,那么筹码就是死亡,因此这里

我们的形而上学:这是积累和资本的圈套——但是,认为人们可以(在馈赠中)绝对地放弃这种储备,这同样也是我们的虚构。原始人知道这一切是不存在的,价值在一端的停留,隔离某个部分、某个方面的交换这种可能性本身是无法想像的——**从来不存在没有对等物的东西**,这里指的不是契约意义,这里是说,交换的过程必然是可逆的。原始人把自己的全部关系都建立在交换中的双重性和死亡这种不断的回火之上,而我们却把我们的秩序建立在切割交换中不同的两极并使之自主化的可能性之上:由此产生的或者是等价交换(契约),或者是非等价交换,没有对等物(馈赠)。但这两者正如人们所见到的那样,服从的是相同的瓦解过程和相同的价值自主化原则。

涉及一种被迫的加码。当然，整个谈判系统会力图发挥作用，而且恐怖分子自己也经常会采用精打细算的等价关系“词项”，进入这种交换剧本（用人质的生命交换某种赎金或某人的释放，甚至仅仅是为了行动本身的影响）。从这个角度看，扣押人质毫无新颖之处，它只是简单地创造了一种出乎意料的、限于局部的、可以通过传统的暴力或谈判来化解的力量关系。这是一种战术活动。但它涉及到另外的东西，人们通过海牙发生的事情清楚地看到了这一点：在长达十天的难以置信的谈判过程中，没人知道可以谈判的东西，也无法商定“词项”，即可能的交换等价关系。或者说，即使提出了等价关系，恐怖分子的要求也是如此不合理，以致等价于对谈判的彻底否定。这里上演的正是：任何谈判的不可能性，因此也就是向象征秩序的过渡，这种秩序完全不了解这一类型的计算和交换（而系统则只靠谈判而生存，哪怕是在暴力的平衡中）。对这种象征的泛滥（这对系统而言是可能发生的最严重的事情，说到底也是惟一的“革命”），系统的回应只能是，只会是身体的死亡，即恐怖分子的真实死亡——但这是系统的失败，因为这种死亡恰巧是**他们**的赌注，而且这样做的结果是系统仅仅被自己的暴力所刺透，**而没有真正回应对自己提出的挑战**。因为任何死亡，甚至包括战争中的屠杀，都很容易在系统中推算出来，但挑战性死亡，象征死亡却不是这样，因为这种死亡不再有可计数的等价物——它通向一种除了作为回应的死亡之外就无法使之停止的加码。死亡的**回应担保**只能是死亡。这种情况下出现的就是：**系统为了回应而陷入自杀的绝境**。这是它通过自身的紊乱和衰退明显表现出来的。巨大的权力机器在这种形势中崩溃了，就力量关系而言，这种形势是微不足道的，但全部微不足道的东西（包括过度本身）都在转而反对权力。警察、军队等全部政权机构和调动的暴力都根本不能对抗这种微小的象征死亡，因为这种死亡把政权带到一个不可能有回应的层面上（例如在1968年，政权的结构性瞬间崩溃就是如此，这并不是因为它不够强大，而是因为学生的实践造成了一种简单的象征移位）。系统进行交换，只可能死亡，它接受挑战，只

可能失败。它在这个时刻的死亡是一种象征回应——但它正因这种象征回应而死。

挑战具有致命的效应。除了我们的社会,所有的社会都知道或曾经知道这一点。我们的社会正在重新发现这一点。抉择性政治的道路就是象征效应的道路。

这就如同一个修炼中的苦行者向上帝挑战,认定上帝永远不能用等价物回报他。上帝做出力所能及的一切,以声誉、精神能力,甚至世俗霸权的形式"百倍"地回报了他。但苦行者内心的梦想是达到一个极高的修炼境界,以致在那里连上帝都不能接受挑战,不能抹去这一债务。那时他将战胜上帝,他将成为上帝。所以苦行者总是很接近异端和渎圣,所以才会受到教会的审判,教会在这里的存在正是为了让上帝避免这种象征的"面对面",避免这种致命的挑战,在这一挑战中,上帝为了接受苦行者的挑战而被勒令死亡,被勒令牺牲。教会的角色向来是预防这种灾难性对抗(这首先是为了教会自己的利益),并代之以一种受到调节的忏悔与恩赐的交换,代之以一种上帝与人之间的等价系统,而教会自己则是这一系统的经纪人。

我们与权力系统的关系也是这样的。所有机构,所有社会、经济、政治、心理的中介的存在,都是为了永远避免这种象征挑战、这种致命挑战、这种不可逆馈赠的机会,它就像苦行者的绝对修炼一样,可以战胜任何权力,不论权力的体制有多么强大。从此不应该直接出现这种象征对抗的可能性。应该让一切都协商解决。这就是我们那深深的烦恼的根源。

正因此,扣押人质和其他一些类似的行动才会显出某种迷人的东西:对系统而言,这既是它自己的镇压暴力的凸镜,也是它不能使用的象征暴力的模式,这是它惟一不能使用的暴力:它自身死亡的暴力。

劳动与死亡

其他社会曾经有过各种各样的赌注:关于出生与亲属关系的赌注、关于灵魂与身体的赌注、关于真与假的赌注、关于实在与表象的赌注。政治经济学把这一切归为惟一的赌注:生产——但此时这是一个巨大的赌注,暴力和希望都过度了。今天,这已经结束了:系统掏空了生产的所有真实赌注。但一种更为根本的真相显露出来了,而且正是系统的胜利本身让人可以隐约看见这一基本赌注。现在甚至变得有可能以回溯方式把整个政治经济学当成与生产毫无关系的东西来分析。把它当成生与死的赌注。一种象征赌注。

所有赌注都是象征的。从来都只有象征赌注。正是这个维度隐蔽地存在于各处的结构价值规律中,即存在于各处的代码中。

劳动力建立在死亡之上。一个人必须正在死去才能成为劳动力。他在工资中兑现的正是这种死亡。但是,资本在工资和劳动力的非等价关系中使他遭受的经济暴力,与他在生产力的定义本身中遭受的象征暴力相比较,就微不足道了。这种等价关系的作弊,与**作为符号**的工资和死亡的等价关系相比较,就微不足道了。

数量等价关系的可能性本身就已经先设了死亡。工资和劳动力的等

价关系先设了工人的死亡,各种商品之间的等价关系先设了物体的象征毁灭。正是死亡在各处都使得等价关系的计算和随意性的调节成为可能。这种死亡不是暴力的,不是身体的,它是生与死的随意替换,是生与死在残存中的各自中和,或者说是延异的死亡。

劳动是一种缓慢的死亡。人们一般在身体不断衰弱的意义上理解这句话。但应该有另一种理解:劳动并非作为一种死亡与"生命的实现"相对立——这是唯心主义的观点——劳动是**作为一种缓慢的死亡与暴死相对立**。这就是象征现实。劳动是作为延迟的死亡与牺牲的即时死亡相对立。在反对"劳动(或文化)是生命的对立面"这类虔诚的"革命"观点时,必须坚持认为,劳动惟一的替代物不是闲暇,不是非劳动,而是牺牲。

这一切都可以在奴隶的系谱学中得到说明。起初,战俘被简单地处死(这给他们带来了荣誉)。后来他们以战利品和奢侈品的身份得到**赦免**并被**保存**:他们成为奴隶,获得宝贵的仆役身份。只是在很久以后,他们才开始从事奴隶苦工。但他们还不是"劳动者",因为劳动是在农奴的阶段或**解放**的奴隶的阶段才出现的。他们终于摆脱了被处死的威胁。为什么要让他们摆脱呢?正是为了劳动。

因此,劳动在各处都从延迟的死亡中得到启发。它**就是**延迟的死亡。是缓慢的死亡还是暴死,是即时死亡还是延迟的死亡,这种划分是很关键的:它从根本上区分了两种类型的组织:经济组织和牺牲组织。我们不可逆转地生活在前者中,它不断地在死亡的延异中扎根。

剧本从没有变化。劳动的人仍然是**那些没被处死的人**,那些没得到这一荣誉的人。劳动首先就是这种屈辱的符号:被判定为只配活下去。资本在致命地剥削劳动者吗?反常之处在于,资本对劳动者而言最坏的地方就是拒绝给予他们死亡。资本正是通过延迟劳动者的死亡,使他们成为奴隶,使他们注定要在劳动中遭受无限的生命屈辱。

在这种象征关系中,劳动和剥削的实体是无关紧要的:主人的权力首先总是来自这种死亡的悬置。因此,与人们想像的不同,权力从来都不是

处死的权力,恰好相反,是留命的权力——奴隶无权交还生命。主人没收了对方的死亡,却保留了拿自己的死亡冒险的权利。这对奴隶而言是不允许的,他被永远地献给了生命,因此不可能赎罪。

主人使奴隶脱离死亡,也就使奴隶脱离了象征财产的流通:这是主人对奴隶施加的暴力,这使对方注定成为劳动力。这就是权力的秘密(黑格尔在主人与奴隶的辩证法中也从对奴隶的延迟的死亡这种威胁引出了主人的统治)。劳动、生产、剥削都只是这种权力结构可能有的变形之一,这种结构是一种死亡结构。

这一切改变了有关废除权力的所有革命观点。如果权力是**延异**的死亡,那么只要这种死亡的**悬置**没有消除,权力就不会消除。如果权利存在于仅仅给予而没有交还这一事实中(到处都是,永远都是定义问题),那么很清楚,主人所具有的单向赐予生命的权力,只有在这个生命交还给他之后,才能被废除——**废除在一种非延异的死亡中**。没有其他抉择:人们不能在保留生命的情况下有朝一日废除这种权力,因为已经给予的东西没有复归。只有交出这一生命,用即时的死亡来报复延迟的死亡,这才构成一种根本的回应,这才是废除权力的惟一可能性。任何革命策略的出发点都只能是奴隶重新拿自己的死亡冒险,而对此事的转移,对此事的延异则被主人用来保障自己的权力。应该拒绝不被处死,拒绝生活在权力的死缓中,拒绝欠命,拒绝永远不能还命,拒绝事实上生活在长期还债的义务中,生活在劳动的缓慢死亡中——这种死亡完全不再可能改变权力的卑鄙维度和命定性。暴死可以改变一切,缓慢的死亡却什么也不能改变,因为象征交换有一种节奏,一种必不可少的格律:东西必须在相同的速度中按照相同的节奏交还,否则就没有相互性,这个东西也就完全无法交还。权力系统的策略正是**改动**交换节拍,用劳动的连续性、致命的线性来代替死亡的扭曲和即时报复。因此,奴隶(工人)随着这种正在杀死自己的劳动,把自己的生命一点一点地,以微小的剂量还给主人或还给资本,这是毫无用处的,因为这种小剂量的“牺牲”恰好不再是一种牺

牲——它不能触及死亡的基本**延异**,只能分泌一种结构依然相同的过程。

因此我们可以假设,在劳动中,受剥削者把自己的生命"还给"剥削者,以这种方式,通过他受到的剥削本身,重新获得一种象征回应的权力。劳动过程中也许有反权利,即受剥削者拿自己的(缓慢)死亡冒险。这也许和利奥塔尔在里比多经济学方面的假设相似:受剥削者在他受到的屈辱的剥削本身中体验到强烈的快感。利奥塔尔是对的——受剥削者身上总有强烈的里比多,总有要求死亡和放弃死亡的负荷①,但即时报复的、也就是全面解决的真正象征节奏上不再有这一切了。无能为力的快感永远不能废除权力。

这种用劳动的缓慢死亡来回应的方式本身,使主人有可能再次而且不断地在劳动中,通过劳动,把生命还给奴隶。这笔账还没结清,它一直在为权力的利益,为权力**辩证法**的利益而延续,这种辩证法依赖的是死亡的两极的分离,交换的两极的分离。奴隶依然是主人的辩证法的囚徒,奴隶的死亡或他那分泌的生命被用于统治的无限再生产。

这尤其是因为系统**通过工资赎买的方式**中和了这种象征报复。如果受剥削者想把自己的死亡还给剥削者,那么剥削者就会用工资来避免这种归还。这里必须再做一次象征透视。与一切感受到的表象(资本向劳动者购买劳动力并榨取剩余劳动)完全相反,是资本把劳动**给予**劳动者。在德语中,"企业主"(Arbeitgeber)是"给予劳动的人","工人"(Arbeitnehmer)是"接受劳动的人"。在劳动方面,是资本家在给予,是他掌握着馈赠的主动权,如同任何社会秩序中的情形一样,这使他具有了一种优势,一种远远超出了经济的权力。**拒绝劳动,在其激进形式中,拒绝的正是这种象征统治**,这种赐予物的耻辱。劳动的馈赠和接受像占统治地位的社会关系代码一样,像歧视代码一样直接发生作用。工资则是这种带毒礼

① 这一切也许在身体屈辱和野蛮剥削的阶段,即在商品价值规律下的资本主义"卖淫"阶段更为真实。我们这个结构价值规律的阶段还剩下什么呢?

物的标志，是概括全部代码的符号。它认可了这种单向的劳动馈赠，或者说，**工资象征地补偿了资本通过劳动馈赠而实施的统治**。同时，对资本而言，这样也就有可能把操作限定在契约范围之内，使对抗在经济中稳定下来。另外，工资还使雇佣劳动者变为“财产接受者”，这和他的“劳动接受者”的身份相重叠，加重了他的象征亏损。因此，拒绝劳动，否定工资，这就是对馈赠、赎买和经济补偿重新提出诉讼，就是暴露象征的基本过程。

今天的工资不再需要争取。人们仍然“给予”你们工资，但不是作为劳动交换，而是为了让你们花费，这是另一类型的劳动。工资接受者在消费中，在物品的使用中再生产的，恰巧是**和他在劳动中所经历的缓慢死亡完全相同的象征关系**。用户的生存所依赖的是物品的延异死亡（他不牺牲物品，他“耗费”它，在功能上使用它），这与劳动者在资本中的死亡一模一样。如同工资赎买的是这种单向的劳动馈赠，为物品支付的价格也仅仅是用户对这一物品的延迟死亡的赎买。这一切的证据存在于象征规则中，这种规则要求那些没有付出使用费便偶然落到你们身上的东西（奖券、礼物、赌博赢的钱）不是进入使用，而是进入徒劳无益的耗费。

任何统治都必须被赎买。从前这或者是通过牺牲实现（国王或首领的礼仪性死亡），或者是通过仪式实现（节日和其他社会仪式：这也是一种牺牲形式）。到此为止，权力还是在公开地、直接地表演。由于有了主人与奴隶的辩证法，这种复归的社会游戏停止了，权力可逆性被权力再生产的辩证法所取代。然而，权力的赎买大概总是仿真的。这是资本的配置，在这种配置中，形式上的赎买是通过劳动、工资和消费的巨大机器完成的。经济尤其是赎买的领域，在这里，资本的统治成功地赎买了自身，却没有让自己真正地重新冒险——相反：它还把赎买的过程转向了它自身的无限再生产。经济的必要性及其历史性出现的意义也许就在于此：在远比原始群体更广泛、更多变的社会层面上，人们急需一种既可测、又可控，还可无限延伸的赎买系统（宗教仪式就不是这样的），它尤其是不能对权力的行使和继承提出疑问——生产和消费是一种对此问题的史无

前例的新颖解决方案。从象征向经济的滑移，通过模拟这种形式下的赎买，保证了政治力量对社会的最终霸权。

经济学成功地实现了这一奇迹，它通过颠倒权力定义的词项，掩盖了权利的真正结构。当权力是在单向给予时（尤其是给予生命，参见前文），人们却成功地强行建立了相反的明证：权力也许是在单向接受和占有。在这种天才的魔术手法掩护下，真正的象征统治得以继续完成，因为被统治者的全部努力都将很快落入陷阱，这一陷阱就是**重新夺回**权力从他们那里夺走的东西，甚至是“夺取权力”本身——这样他们就盲目地走向了对他们自身的统治。

事实上，劳动、工资、权力、革命，这一切都应该倒过来重新阅读：

——劳动不是剥削，它是资本给予的；

——工资不是争取的，它也是给予的——它不是购买劳动力，而是赎买资本的权力①；

——劳动的缓慢死亡不是命定的，它是毫无希望的未遂行为，是资本单向馈赠劳动的挑战；

——对权力的惟一有效反击是把它给予你们的东西还给它，这只有通过死亡才能以象征方式实现。

但就像我们所见的那样，如果系统本身废黜经济，除去它的实体和可信性，那么系统是否会在这种视野中使自己的象征统治成为疑问呢？不会，因为系统让自己的权力策略在各处都占有优势，这种没有反馈赠的馈赠策略与延迟的死亡相混淆了。相同的社会关系也建立在传媒和消费中，我们可以在其中看到（《传媒安魂曲》）信息的单向发送没有可能的回应和反馈赠。人们曾经以如下方式阐释汽车造成的大屠杀（行政管理制

---

① 这在“负征税”中显得尤其清楚，此时的工资是单向赐予的，强加的，没有作为交换的劳动。雇佣劳动者没有等价关系：人们可以看出这种超越经济的契约中形成的东西——通过馈赠和补助而建立的纯粹的统治，纯粹的奴役。

度培训与研究中心关于交通事故的解决方案):"这是集体为自己的机制付出的代价……国家的馈赠在集体账目中记入的'债务'。因此,这种无故死亡只不过是消除这一赤字的尝试。鲜血是一种补偿国家的公路馈赠的绝望形式。这样一来,交通事故就被放入人们欠国家的象征债务构成的空间。很可能这种债务越增加,事故的倾向就越明显。事实上,为了制止这一现象而采取的各种'合理'措施(预防、限速、组织救援、镇压)都是微不足道的。它们是在模拟把事故纳入理性系统的可能性,正因为此,它们不能从根本上抓住问题:这是一种象征债务的审核,它使集体对国家的依赖性得到建立,得到合法化,得到加强。这些'合理'措施反而使事故现象更严重了。为了抵消事故的影响,这些措施又带来其他的机制、其他的国家机构、补充的'馈赠',但这全都是增加象征债务的手段。"

因此,各处的斗争都使社会和政治体制相对立(参见克拉斯特[P. Clastres]:《社会对抗国家》),政治体制高高地耸立在社会之上,它获得了一切权力,它用馈赠压制社会,让社会继续生存,它取走了社会的死亡——以便储存死亡,并且以后为了自己的目的而分泌死亡。其实,永远也不会有人接受这种赏赐,人们会尽可能地归还①,但权力为了更好地奴役,会越给越多,而社会或个体为了结束这一切,则可能会一直走到自我摧毁的地步。这是惟一的绝对武器,简单的集体威胁就可能让权力崩溃。面对这惟一的象征"讹诈"(1968 年的街垒,扣押人质),权力分裂了:因为它是依靠我的缓慢死亡而生存的,所以我用我的暴死来对抗它。正是因为我们依靠缓慢的死亡而生存,所以我们才向往暴死。对权力而言,就连这种梦想本身都是难以忍受的。

---

① 这就是**象征交换**。我们必须强调指出:与一切馈赠的意识形态完全相反,与一切人文主义、极端自由主义或基督教的意识形态完全相反,馈赠是权力的源泉和精华本身。只有反馈赠才能废除权力——这就是象征交换的可逆性。

二

仿象的等级

仿象的三个等级

仿象的三个等级平行于价值规律的变化，它们从文艺复兴开始相继而来：

——**仿造**是从文艺复兴到工业革命的“古典”时期的主要模式。

——**生产**是工业时代的主要模式。

——**仿真**是目前这个受代码支配的阶段的主要模式。

第一级仿象依赖的是价值的自然规律，第二级仿象依赖的是价值的商品规律，第三级仿象依赖的是价值的结构规律。

仿大理石天使

仿造(以及时尚)是和文艺复兴一起出现的,是和封建秩序的解构一起出现的,这种解构是由资产阶级秩序和差异符号层面上的公开竞争完成的。种姓社会或等级社会没有时尚,因为有全面的规定,而根本没有阶级的变动。一种禁忌在保护符号,保障符号的完整清晰性:每一个符号都没有歧义地指向一种地位。礼仪中不可能有仿造——除了作为魔法和渎圣的仿造,所以符号的混淆才受到惩罚:作为对事物秩序本身的严重违反而受到惩罚。如果我们还梦想一种可靠的符号世界,梦想一种强大的"象征秩序"——尤其是在今天——那么我们就该丢掉幻想:这一秩序曾经存在,但它是一种残暴的等级秩序,因为符号的透明和符号的残忍总是并驾齐驱的。在种姓社会、封建社会、古代社会,即在残忍的社会,符号数量有限,传播范围也有限,每个符号都有自己的完整禁忌价值,每个符号都是种姓、氏族或个人之间的相互义务:因此它们不是任意的。符号的任意性开始于能指不再用不可逾越的相互性连接两个人,而是指向一个失去魅力的所指世界的时候,这个所指是真实世界的公分母,对它而言,任何人都不再有义务。

这是强制符号的终结,是获得解放的符号的统治,所有阶级都可以没

有区别地玩弄符号。竞争的民主接替了法定秩序特有的符号内婚制。这样人们就同阶级之间名望价值/符号的变迁一起,必然地进入**仿造**。因为,人们从符号受到限制的秩序(一种禁忌在打击符号的“自由”生产),过渡到了符号的按需增生。但这种增生的符号与那种有限传播的强制符号不再有任何关系:前者是后者的仿造,但这种仿造不是通过“原型”的变性,而是通过材料的延伸,以前这种材料的全部清晰性都来自于那种打击它的限制。现代符号是不加区分的(它从此只是竞争的),它摆脱了一切束缚,可以普遍使用,但它仍然在模拟必然性,装出与世界有联系的样子。现代符号在梦想从前的符号,可能非常希望重新找到自己的真实参照和一种**义务**:它仅仅找到了一个**理由**:它的生存所依赖的这个参照理由,这种真实,这种“自然”。不过这种指示性联系从此只是象征义务的仿象:它从此只能生产中性价值,即客观世界中相互交换的价值。符号在这里的命运和劳动相同。“自由”劳动者的自由仅仅是生产等价关系的自由——“获得解放而自由”的符号的自由仅仅是生产等价所指的自由。

因此,现代符号正是在“自然”的仿象中找到了自己的价值。这是“自然”的问题体系,是实在与表象的形而上学:这将是文艺复兴以来的整个资产阶级的形而上学,资产阶级符号之镜,古典符号之镜。即使在今天,对符号的自然参照的怀念也是根深蒂固的,尽管这种形态已经被多次革命打碎了,其中包括生产革命,符号不再参照自然,而仅仅参照交换法则,受到商品价值规律的支配。这是第二级仿象,我们以后再谈这一问题。

因此,仿制品正是在文艺复兴时期和自然一起出现的,从胸前的假背心到假牙、仿大理石室内装饰、巨大的巴罗克式舞台布景装置。剧院这种形式从文艺复兴开始便占据了全部社会生活和全部建筑。正是在这里,仿大理石和巴罗克艺术的壮举显示了仿造的形而上学和文艺复兴时期人类的新抱负——这是**世俗造物主**的抱负,即把任何自然都转变为惟一的、戏剧性的实体,以此作为资产阶级价值符号下的统一社会性,超越各种各

样的血统、等级或种姓。仿大理石是一切人造符号的辉煌民主,是戏剧和时尚的顶峰,它表达的是新阶级粉碎符号的专有权之后,完成任何事情的可能性。这是向一切新奇的组合、一切游戏、一切仿造开放的道路——资产阶级的普罗米修斯式野心首先进入**自然的模仿**,然后才进入**生产**。在教堂和宫殿中,仿大理石适合各种形式,模仿各种材料:天鹅绒窗帘、木饰、丰满的肉体。仿大理石消除了那种难以置信的材料混杂,使之成为一种新物质,成为所有其他物质的一般等价物,这种新物质有利于提高戏剧的魅力,因为它本身就是代表性物质,是所有其他物质的镜子。

但是,仿象并非仅仅是符号的游戏,仿象还意味着社会关系和社会权力。仿大理石似乎是作为飞跃发展的、狂热的科技出现的,但它同样是,而且尤其是与巴罗克风格联系在一起的,巴罗克风格又与反宗教改革运动相联系,与耶稣会教士试图第一次按照现代权力观念建立政治和精神世界的霸权这一事业相联系。

耶稣会教士的那种精神顺从("像死尸一样")和这种消除自然实体,代之以合成实体的造物抱负之间有密切的关系:如同人屈从于机体构造,物体此时也获得了死尸的理想功能性。所有的技术、所有的专家政治都已经在这里了:万能实体和实体万能组合的发明中表现出了理想地仿造世界这种自负。用同一种集权策略,在同质的教义中重新统一(宗教改革运动之后)分裂的世界,在世界上普及惟一的福音(从新西班牙到日本的传教),组成国家的政治精英集团:这就是耶稣会教士的目标。为此必须创造一些有效的仿象:组织机构是其中的一种,但还有豪华剧院机构(就是那些红衣主教和灰衣主教的大剧院),还有培养教育机构——它第一次力图系统地重新塑造儿童的理想自然。仿大理石的巴罗克式建筑外表是同一种性质的大机构。所有这一切都出现在资本的生产本位主义理性之前,但所有这一切都已经在仿造中,而不是在生产中,证实了普遍控制和普遍霸权的相同设想,证实了一种社会纲领,系统的内在一致性已经在这里深深地起作用了。

从前,在阿登山区,有一个老厨师。他受塔型蛋糕和糕点造型科学的启发,在上帝放弃世界的地方,即在世界的自然阶段,自豪地继续创造世界——以便消除世界的有机自发性,代之以单一的多形材料,即钢筋混凝土:家具是混凝土的,椅子、抽屉、缝纫机是混凝土的,在外面的院子里,整整一个管弦乐队,包括小提琴,也是混凝土的,混凝土树上栽有真正的树叶,一头混凝土野猪包了一个真正的野猪头,一些混凝土绵羊披着真正的羊毛。这个叫卡米耶·雷诺(C. Renault)的人终于重新找到了原始实体,各种物体和混凝土块的区别仅仅在于某些"现实主义"细节:野猪头、树叶——但这大概只是造物主对参观者的让步……因为这个八十岁的仁慈上帝让人参观自己的创世时脸上带着令人崇拜的微笑。他并不是要给神的创世挑毛病,他重做这一切只是为了使之更加容易理解。这里完全不是魔王造反、戏拟意愿或追溯"纯朴"艺术的决心。这个阿登厨师统治的仅仅是一种统一的精神实体(因为混凝土是一种"精神"实体,它像概念一样,可以让人整理各种现象,随意切割各种现象)。他的计划与仿大理石建筑者的计划相差并不远,与目前在大建筑群中的城市共同体场地上的投光相差也不大。仿造影响的只是实体和形式,还没有影响关系和结构,但它在这一层面上已经瞄准了对社会的控制,这个社会在一种逃离死亡的合成实体中被平定,被塑造:一种不可摧毁的假象将保证权力的永恒。人类的奇迹难道不是发明了塑料这种难以降解的材料并因此而打断了腐烂和死亡把世上一切实体从一处重新转入另一处的循环吗?一种处于循环之外的实体,甚至火烧之后留下的也是不可摧毁的残渣——这是闻所未闻的事情,这种仿象中凝结着一种普遍符号学的抱负。这与技术的"进步"或科学的理性目的不再有任何关系。这是一种政治和精神霸权的设想,一种封闭的精神实体的幻想——如同那些在曲面镜中手脚相连的巴罗克式仿大理石天使。

自动木偶与机器人

一个世界分隔了自动木偶和机器人这两种人造生物。前者是对人的戏剧性、机械性、钟表性仿造，其中的技术完全屈从于类比和仿象效果。后者则受到技术原则的支配，是机器占有优势，随着机器而建立的是**等价关系**。自动木偶扮演宫廷里的人或有教养的人，它在大革命前参与戏剧和社会的游戏。机器人则如同其名指示的，它在劳动：戏剧结束了，人的机体登场了。自动木偶是人的**类比物**，而且仍然是人的对话者（它可以和人下象棋）。机器则是人的**等价物**，并且在操作过程的统一性中把人作为等价物占为己有。这是第一级仿象和第二级仿象之间的根本差异。

因此不应该在"形象"相似性上出错。自动木偶是对自然、对灵魂是否有秘密、对表象和存在的二难推理的发问——这就像上帝一样：下面有什么？里面有什么？后面有什么？只有人的仿造才能提出这些问题。人类作为创世**自然戏剧**的主角的整个形而上学都体现在自动木偶中，以后随着革命消失了。自动木偶惟一的用途就是不断地与活人对照——目的在于要比活人更自然，成为活人的理想形象。这是人的完美复制，直到他柔和的动作，直到他器官和智力的运转——直到几乎可能引起的恐慌：发现没有任何差异，为了把身体制成理想的标本，灵魂没有了。这是渎圣。

所以这种差异一直被维持下来，例如幻术师在舞台上模仿那个如此完美的自动木偶时，模仿的是它那断断续续的动作，角色虽然颠倒了，但至少不可能混淆。因此，自动木偶的发问仍然是开放的，这使它成为乐观主义机械，尽管仿造总是意味着一种恶魔的内涵①。

机器人则完全不是这样。机器人不再对表象发问，它惟一的真相就是自己的机械效率。它不再追求与人的相似，而且它也不再与人相比，那种给自动木偶带来神秘魅力的微小的形而上学差异不复存在：机器人为自己的利益将此吸收了。存在和表象在生产和劳动的惟一实体中融合了。第一级仿象永远不能消除差异：它意味着仿象和真实之间永远都有可以感觉到的争吵（这种游戏在错视画中显得特别精巧，但一切艺术都依靠这种差距而生存）。第二级仿象则通过吸收表象或清除真实（怎么说都行），简化了这个问题——总之，它建立了一种没有形象、没有回声、没有镜子、没有表象的现实：这正是劳动，正是机器，正是与戏剧幻觉原则根本对立的整个工业生产系统。不再有上帝或人类的相似性或相异性，但有一种操作原则的内在逻辑。

基于这种理由，机器人和机器可以大量繁殖，这甚至是它们的法则——自动木偶却从未能做到这一点，因为它是崇高而独特的机械。人

① 仿造和复制总是意味着一种焦虑，一种令人不安的陌生性：面对相片时感到不安（相片被认为与巫术秘诀相似）——更一般地讲，面对一切技术设备时感到不安（技术设备总是复制设备），本雅明把这样的不安与镜子中的映象引起的不安进行了对比。这里已经有一点巫术了。但当这个映象离开镜子，可以移动、存储、随意复制的时候，这里的巫术就更多了（参见《布拉格的大学生》，里面的魔鬼从镜中取走了大学生的映象，然后通过这个映象拼命追捕大学生）。因此任何复制都意味着一种魔法，从那喀索斯（Narcissus）迷恋自己在水中的倒影这件事，到灵魂的纠缠，也许还一直到今天这些巨大的技术设备的致命转向都是如此。人类制造了这些技术设备，以此作为自己的影像（麦克卢汉说，这是技术的自恋幻影），这些技术设备又把这个破损、扭曲的影像还给人类——无穷无尽地复制自己和自己的权力，直到世界的末日。复制在本质上具有恶魔性，它动摇了某种基本的东西。但对我们而言，这一切并没有改变什么：仿真（我们在此把它描述为代码的操作）仍然是，而且永远是操纵、控制、死亡等这些巨大事件的场所，如同仿象物体（原始小塑像、图像或相片）的目标首先总是一种魔法操作。

类自身也只是在随着工业革命而取得机器地位时才开始大量繁殖:他们摆脱了各种相似性,甚至摆脱了复制,像生产系统一样增长,从此他们只是生产系统的微型化等价物。仿象的报复,即那种有关魔术师的弟子的神话,并没有和自动木偶一起发生——相反,它是第二级法则:永远都有来源于此的机器人霸权、机器霸权、活的劳动对死的劳动的霸权。这种霸权对生产和再生产的循环而言是必不可少的,人们正是随着这种转向而离开仿造,进入(再)生产。人们离开价值的自然规律及其形式游戏,以便进入价值的商品规律及其力量计算。

工业仿象

新一代符号和物体伴随着工业革命而出现。这是一些没有种姓传统的符号，它们从没经历地位限制，因此永远不需要被**仿造**，它们一下子就被大规模**生产**。它们的独特性和来源的问题不复存在：它们来源于技术，它们只在工业仿象的维度中才有意义。

这也就是系列，也就是有两个或 n 个同一的物体这种可能性本身。它们之间的关系不再是原型与仿造的关系，既不再是类比，也不再是反映，而是等价关系，是无差异关系。在系列中，物体成为相互的无限仿象，而且生产物体的人也是如此。只有消除原型参照，才能带来普遍的等价法则，即**生产的可能性本身**。

所有对生产的分析都动摇了，因为人们在生产中再也看不到一种原始过程，甚至看不到所有过程的起源，相反，看到的是吸收任何原始存在、进入一系列同一存在的过程。至今为止，人们把生产和劳动看成是潜在的，看成是力量、历史过程和统称性活动：这是现代性特有的经济能量神话。我们应该想一想，生产难道不是作为一个**特殊**阶段而介入**符号秩序**的吗？归根结底，它只是仿象世系中的一段插曲。确切地说，这段插曲就是通过技术来生产无限系列的潜在同一的存在（物体/符号）。

技术、工业和经济所包含的巨大能量不应该掩盖如下一点：归根结底，重要的仅仅是达到这种无限复制性，这种复制性当然是对“自然”秩序的挑战，但最终仍然是“第二级”仿象，它对征服世界而言，是一个相当贫乏的想像性解决方案。总之，再生产的技术和系列的时代，与仿造、镜子、剧院、面具和表象游戏的时代相比，是一个规模较小的时代（紧接其后的仿真模式的时代，即第三级仿象的时代，则是一个规模大得多的时代）。

本雅明在《机械复制时代的艺术作品》中第一次点明了这种再生产原则的基本意义。他指出，再生产吸收生产过程，改变其目的性，使产品和生产者的地位变质。他是在艺术、电影和摄影范围内论证的，因为在20世纪，正是这里展现了没有“古典”生产传统、一开始就被置于再生产符号下的新领域——但我们知道，一切物质生产今天都归属这一领域。我们知道，今天正是在再生产的层面上——时尚、传媒、广告、信息传播网络——在马克思漫不经心地称之为资本意外开支的层面上（人们可以衡量一下历史的反讽），也就是在仿象和代码的范围内，形成了资本整体过程的统一性。本雅明第一个（其后是麦克卢汉）没有把技术当成“生产力”（马克思主义的分析仍然坚持这一点），而是当成中介，当成整个新一代意义的形式和原则。任何一个物体都可以被简单地复制，原样成为双份，这个事实本身就已经是一次革命了：这只要想想那些黑人第一次见到两本书一模一样时的惊讶就够了。这两件技术产品在社会必要劳动方面是**等价**的，但从长远看，这一点不如同一个物体的**系列**重复重要（这也是个体劳动力的系列重复）。技术作为中介不仅压倒了产品的“信息”（它的使用价值），而且也压倒了劳动力，马克思却想让劳动力成为生产的革命信息。本雅明和麦克卢汉看得比马克思更清楚：他们认为，真正的信息，**真正的最后通牒就是再生产本身**，生产则没有意义：生产的社会目的性丧失在系列性中。仿象压倒了历史。

另外，这个系列再生产阶段（工业机械阶段、生产线阶段、扩大再生产阶段）是短暂的。从死的劳动压倒活的劳动开始，即从原始积累结束开

始，系列生产就被模式生成替代了。这是起源和目的性的颠覆，因为各种形式全都变了，从此它们不是机械化再生产出来的，而是**根据它们的复制性本身设计出来的**，是从一个被称为模式的生成核心散射出来的。这里，我们进入了第三级仿象。不再有第一级中那种对原型的仿造，也不再有第二级中那种纯粹的系列：这里只有一些模式，所有形式都通过差异调制而出自这些模式。只有纳入模式才有意义，任何东西都不再按照自己的目的发展，而是出自模式，即出自“参照的能指”，它仿佛是一种前目的性，惟一的似真性。我们处在现代意义上的仿真中，工业化只是这种仿真的初级形式。归根结底，重要的不是系列复制性，而是调制；不是数量等价关系，而是区分性对立；不再是等价法则，而是各项的替换——不再是价值的商品规律，而是价值的结构规律。不仅不应该在技术和经济中寻找代码的秘密，相反，应该到代码和仿象的起源中去寻找工业生产的可能性本身。每一个等级都使前一个等级服从自己。就像仿造的等级被系列生产的等级捕获一样（应该看看全部艺术是怎样进入“机械性”的），整个生产的等级正在倒向操作仿真。

本雅明和麦克卢汉的分析就处在再生产和仿真的边界上，处在参照理由消失、生产出现眩晕的那个点上。所以这些分析才标志着相对于凡勃伦（T. Veblen）和戈布洛（E. Goblot）的分析而言的决定性进步：例如，凡勃伦和戈布洛在描述时尚符号时，参照的仍然是古典形态：各种符号构成一种区分性物质，它们有一个目的性，有一种声望、地位、社会分化的用途。他们展现的策略和马克思的利润、商品策略属于同一个时代，那时人们还可以谈论符号或劳动力的使用价值，总之，那时人们还可以谈论经济学，因为那时还有一种符号的“理性”和一种生产的“理性”。

代码的形而上学

> “数学家莱布尼茨在只有 0 和 1 的二进制系统那神秘的优美中看到了创世的形象本身。他相信，最高存在的统一性通过二进制功能在虚无中的操作，足以从中拉出所有的存在。”
>
> ——麦克卢汉

人类建构的各种巨大仿象从自然法则的世界，走到力量和张力的世界，今天又走向结构和二项对立的世界。存在和表象的形而上学之后，然后是能量和确定性的形而上学之后，然后是是非决定论和代码的形而上学。自动控制、模式生成、差异调制、反馈、问/答，等等：这就是新的**操作**形态（工业仿象只是**运作**）。数字性是这一新形态的形而上学原则（莱布尼茨的上帝），脱氧核糖核酸则是它的先知。事实上，“仿象的起源”今天正是在遗传密码中找到了自己的完美形式。人们在参照和目的性越来越彻底灭绝的边缘，在相似性和指称丧失的边缘，发现了数字和程序的符号，其“价值”纯粹是战术性的，处在其他信号（信息粒子/测试）的交叉点上，其结构是操纵和控制的微分子代码结构。

在这个层面上，各种符号的问题，例如它们的理性用途、它们的真实和想像、它们的压抑、它们的转向、它们呈现的幻觉、它们的沉默或它们的平行意指——所有这一切都被抹去了。我们以前已经看到，第一级符号，即那些复杂的、充满幻觉的符号，随着机器而变成粗野的、昏暗的、工业的、重复的、无回声的、运作的、有效的符号。那么现在这些代码信号会带来什么更为彻底的突变呢？这些信号不可解读，没有可能的阐释，如同在

“生物”体深处隐藏多年的程序母型——这样的黑匣子中酝酿着所有的指令和所有的回应。这是再现性戏剧的终结,这是符号空间的终结,这是符号冲突和符号沉默的空间的终结:只剩下代码的黑匣子,只剩下发送信号的分子,我们受此辐射,我们被作为信号射线的问/答所穿越,我们不断地被我们自身细胞中记录的程序所测试。监狱细胞、电子细胞、党派细胞、微生物细胞:永远在寻找更小的不可分单元,这种单元的有机合成是按照代码数据进行的。但代码本身也只是一个遗传生成细胞,无数的交叉在这里产生出所有问题以及所有可能的、以选择(谁来选择?)为条件的解决方案。这些“问题”(信息和信号的脉冲)没有任何目的性,以至于答案或者在遗传学上永恒不变,或者被微小的随机差异所改变。这甚至是更线性的或一维的空间:相同信号无限生成的监禁空间,这些信号就好像是一个因孤独和重复而发疯的囚犯所表现出的怪僻。这就是遗传密码:一张带有划痕的、不变的唱片,从此我们只是它的阅读元件。符号的全部光环,甚至意指本身,都由于确定性而消解了:一切都消解在记录和解码中。

这就是第三级仿象,即我们的仿象;这就是“只有 0 和 1 的二进制系统那神秘的优美”,所有生物都来源于此;这就是符号的地位,这种地位也是意指的终结:这就是脱氧核糖核酸或操作仿真。

塞比奥克(Th. Sebeok)曾对这一切做过完美的概述(《遗传学与符号学》):

“无数的观察证实了如下假设:内在有机世界直接来源于生命的原始形态。最值得注意的事实是脱氧核糖核酸分子的普遍存在。地球上已知的所有生物体的遗传物质大部分是由脱氧核糖核酸和核糖核酸构成的。它们在自身的结构中包含了信息,这种信息通过一代代的生殖而传递,另外它还具有自身繁殖和模仿的能力。总之,遗传密码普遍存在,或几乎普遍存在。破译遗传密码是一次重大的发现,

因为这表明,"大聚合物的两种语言,即核酸语言和蛋白质语言,是密切相关的。"(克里克[F. Crick],1966年)苏联数学家利亚普诺夫(Liapounov)在1963年证明,一切生命系统都通过精确规定的渠道传递一点能量或物质,里面包含大量信息,这样的信息以后将控制大批能量和物质。从这一角度看,许多现象,不论是生物现象还是文化现象(存储、反馈、信息的疏导及其他),都可以被看成是信息处理的形态。归根结底,大部分信息都是作为信息的重复,或者是作为另一种信息出现的,这种控制不论形态或物质如何,似乎是地球生命的普遍特性。

"五年前,我曾让人注意遗传学和语言学的趋同——它们虽然是独立的学科,但在传播学这个更广泛的领域里(动物符号学也属于这一领域)是平行相似的。遗传学术语中充满了来自语言学和传播理论(雅各布森,1968)的词汇,传播理论也同样强调了遗传密码和语言代码在结构与运作上的主要相似或重要差异……今天很清楚,遗传密码应该被看成是所有符号网络的基础,因此应该被看成是包括人类在内的动物所使用的一切其他信号系统的原型。从这个角度看,各种分子是量子系统,其表现如同物理信息的稳定载体,如同动物符号学系统和包括语言在内的文化系统,这些分子在统一的普遍进化范围内,在永远更加复杂的能量层面上,构成了一条连续阶段的链条。因此,从统一控制论角度描述语言或描述生命系统是可能的。目前这还只是一种有益的类比或预测……遗传学、动物交流学和语言学之间相互的对照可以通向符号力学的完整知识,而这种知识最终可能表明自己正是生命的定义。"

目前的策略模式就是这样呈现出来的,它在各处都取代了政治经济学在自己那个时代曾经充当的意识形态大模式。

我们将在莫诺(J. Monod)的《偶然与必然》中再次发现处于严谨的

“科学”条件下的这一模式。辩证进化结束了，现在支配生命的是遗传密码的间断性非决定论——即目的学原则：目的性不再处于终点，不再有终点，也不再有确定性——目的性已经预先存在，已经写入代码。我们可以看出，什么都没改变——仅仅是目的秩序输给了分子游戏，所指秩序输给了能指游戏，这是一些无限小的、可以随机相互替换的能指。所有超验目的性都简化为一块仪表板。然而，这还是求助于一种自然，求助于一种“生物学”自然中的登录：事实上，这从来都是一种幻想的自然，是形而上学的避难所，它这次庇护的不是起源和实体，而是代码：代码应该有一种“客观”基础。对此而言还有什么能比分子和遗传学更合适呢？莫诺就是这种分子超验性的严肃神学家，而莫兰（E. Morin）则是狂热的支持者（脱氧核糖核酸 = 上帝！）。但在他们两人那里，代码的幻想虽然等价于权力现实，却与分子唯心主义混淆了。

我们再次看到了用惟一的原则重新统一世界的谵妄幻想——反宗教改革的耶稣会教士那里是同质实体原则，生物学（以及语言学）专家政治论者这里是遗传密码原则，他们的先驱是莱布尼茨及其二进制神明。因为这里瞄准的根本不是遗传学纲领，而是社会和历史的纲领。一种社会秩序的理想在生物化学中具体化，支配这一社会秩序的是某种遗传密码、巨型分子计算以及用自己的操作网络连通社会的“计划编程预算系统”。正如莫诺所说，技术控制论在这里找到了自己的“自然哲学”。从科学的起源开始，对生物学和生物化学的迷恋就一直存在。这种迷恋以前是在斯宾塞社会有机论（生物社会学主义）的第二级和第三级结构的层面上起作用（雅各布[F. Jacob]在《生存者逻辑》中的分类），它今天则是和现代生物化学一起在第四级结构的层面上起作用。

代码化的相似和相异：这就是控制化社会交换的景象。为了进行细胞内交流，只要再增加一个“立体定向复合体”就行了，莫兰将把这个复合体美化为分子的“情欲”。

在实践中，在历史上，这一切意味着用那种通过预测、仿真、不确定的

突变达到并通过代码管理的社会控制，取代一种通过**目的**达到的社会控制（而且那个或多或少有点辩证的**天意**在关注这一目的的实现）。人们面对的不是按照理想发展而定向的过程，而是**模式**生成。人们有权得到的不是一个预言，而是一种“登录”。两者之间并没有根本的差异，不同的只是控制的模式变了，不可思议地变完善了，这点是必须说明的。生产本位主义的资本主义社会转向了控制论的新资本主义秩序，这一秩序现在追求的是绝对控制：这就是突变，代码生物学理论化给了它武器。这种突变完全不是“不确定的”：它是整个历史的结果，在这一历史中，上帝、人类、进步以及历史本身都为了代码的利益而相继死亡，超验性为了内在性的利益而死亡，而内在性对应的则是令人眩晕的社会关系操纵中远远更为先进的阶段。

*

系统在不确定再生产中，终结了自己的起源神话，终结了按照自己的过程分泌出来的所有参照价值。它通过终结自己的起源神话，终结了自己的内在矛盾（不再有与之对照的真实和参照）——它也终结了自己的末日神话：革命本身。过去和革命一起呈现的是人类总体参照的胜利，是人类原始潜力的胜利。但如果资本从地图上抹去统称的人类本身那会怎样呢？革命的黄金时代曾是资本的黄金时代，那时起源和末日的神话仍在流传。资本在事实的操作性中，在没有话语的操作性中，一旦绕过神话（资本在历史上经历过的惟一危险就来自这种从一开始就渗透它的理性**神话**要求），一旦成为自己的神话，或者成为某种不确定的、随机的机器，成为某种像**社会遗传密码**一样的东西，那么它就不再留给确定的颠覆任何机会了。这就是它的真正暴力。有待了解的是这种操作性本身是否也是神话，脱氧核糖核酸本身是否也是神话。

事实上，这里一劳永逸地出现了科学作为话语的地位问题。现在是

提出这个问题的好机会，因为这种话语在如此纯真地把自己绝对化。“柏拉图、赫拉克利特、黑格尔、马克思：这些意识形态建筑被描述成先天的，而事实上是后天的，它们的用途是证明一种预设的伦理政治理论……对科学而言，惟一的先天性是客观性公设，它禁止科学参与这种辩论。”（莫诺）然而，这一公设本身也来自世界和“真实”的客观化这种从来都并不纯洁的决定。其实，这是某种“话语”一致性的公设，而全部科学性也许只是这一话语的空间，这个空间从来都不是原样出现的，它的“客观”仿象掩盖了政治策略言语。另外，在不远处，莫诺很清楚地表达了这种公设的任意性：“人们可以想一想，所有那些组成科学话语结构的不变性、保留和对称，难道不是替代现实、描绘现实操作景象的虚构吗？这是建立在一种纯粹抽象的、也许是约定的同一律上的逻辑。然而，人类的理性似乎无法放弃这种约定。”人们不可能说得更好了，科学是在根据一种约定的秩序（另外，这也不是任意一种秩序，而是那种全面简化的秩序），像生成公式一样，像样板话语一样决定自身。但莫诺很快就略过了“约定”的同一律这种危险的假设。最好还是把科学牢固地建筑在一种“客观”现实上。物理学证明同一性并非只是一种公设——同一性存在于**物体**之中，因为有“两个原子处于相同量子状态这种绝对同一性”。那么，这是约定还是客观现实？这里的真相在于科学像任何话语一样，是按照一种约定的逻辑组织的，但它也像任何意识形态话语一样，为了在一个物质过程中证实自身，需要真实而“客观”的参照。如果同一律在某处为“真”，哪怕是在两个原子这一极低的层面上，那么整个效法于此的科学建筑也就为“真”，遗传密码、脱氧核糖核酸的假设也就不可避免地为“真”。形而上学就是这样展开的。科学在汇报那些为了服从它而事先就被限定、被形式化的事物——“客观性”不过如此，而认可这种客观知识的伦理学则从

来都只是企图保护这种循环论证的无知防御系统①。

尼采曾经说过:"打倒一切允许信仰真实世界的假设。"

① 另外,莫诺的书中有一处明显的矛盾,它反映了目前一切科学的歧义性:科学话语瞄准的是代码,即第三级仿象,但它这样做时遵循的却是第二级"科学"模式——客观主义、认识的"科学"伦理学、科学的真理和超验性原则,等等。所有这一切都与第三级不确定性模式不兼容。

触觉与数字

这种根据遗传密码模式进行的调节完全不局限于实验室效果或理论家的狂热幻想。这些模式占据了最平常的生活。数字性就在我们中间。正是这种数字性在纠缠我们这个社会的一切信息，一切符号，它最具体的形式是测试、问/答、刺激/反应。所有内容都被一种连续的程序中和，这种程序是由诱导性提问、需要解码的裁决和最后通牒构成的，它们这次不再出自遗传密码深处，但在策略上具有相同的不确定性——意义的循环无限地缩短为问/答、比特或微少的能量/信息这种返回出发点的循环，因此这种循环描绘的只是相同模式的永恒重新现实化。代码完全中和了所指，这种中和的等价物就是时尚裁决或每个广告信息、每个传媒信息裁决的即时性。到处都是供应在吞食需求，到处都是问题在吞食答案，或者是问题吸收答案，再以可解码的形式吐出答案，或者是问题杜撰答案，再以可预料的形式预测答案。到处都是相同的**剧本**，"试错"的剧本（豚鼠在实验室实验中的试错），提供选择答案的剧本（"请测试您的人格"）——到处都是通过实践和答案的无限可分性进行的测试，这种测试是基本的社会控制形式。

我们在按照**全民公决**的方式生活，这恰巧是因为不再有**参照**。任何

符号、任何信息(不论是“功能性”日用品,还是时装的某个线条,或是任何一种电视信息、选举民意测验或民意调查),都作为问/答呈现在我们面前。整个交流系统都从语言的复杂句法结构过渡到了问/答这种二元信号系统——不断“测试”的系统。然而,正如我们所知道的,测试和全民公决是仿真的完美形式:答案是从问题中归纳出来的,它事先就被设计好了。**因此,全民公决从来都只是最后通牒**:这是单向性问题,它恰巧不再是发问,而是立即强加一种意义,循环在这里一下子就完成了。每个信息都是一种裁决,例如来自民意调查统计的信息。两极之间差距的仿真(甚至是矛盾的仿真),就像符号内部的真实效果一样,只不过是一种策略性幻觉。

*

本雅明在技术设备的层面上具体分析了这种测试操作:“电影演员的表演是通过整套技术设备传递给公众的。这有两个后果。设备并没有义务完整地尊重表演。在摄影师的指导下,这些设备在整个影片中都采取了面对这一表演的立场。这种连续采取的立场构成了剪辑师最终剪辑的材料……所以演员的表演服从于一系列光学测试……第二个后果:公众(不再和演员有个人接触)因而处于专家的位置:他们只要认同技术设备就能认同演员。因此他们的行为和这些设备相同:他们在测试。

“注:技术设备在电影演员身上实施的可测试场的扩展,是和经济环境在个体身上实施的可测试场的奇特扩展一致的。因此,职业定向的考试越来越重要了。这些考试是在个体的表演中截取一定数量的分镜头。电影摄制、职业定向考试都在专家法庭前进行。摄制导演和考试时的监考人所处的立场完全相同……”(《机械复制时代的艺术作品》)

“艺术作品在达达主义者那里成为炮弹。它突然扑向观众,它获得了触觉品质。电影的消遣成分首先也是一种触觉成分,因为它建立在那种

撞击观众的地点和视角的变动性上。”

不可能有凝视，图像把感觉粉碎成连续的片段，粉碎成刺激，对此只能用是与否来即时回答——反应被最大限度地缩短了。电影不再允许你们对它发问，它直接对你们发问。按照麦克卢汉的观点，现代传媒正是在这个意义上要求一种更大的即时参与①，一种不断的回答，一种完全的塑性（本雅明把电影摄影师的操作比做外科医生的操作：触摸和操纵）。信息扮演的角色不再是告知，而是测试，最终是控制（这是“反角色”，因为你们的所有回答都已经写入“角色”，已经写入代码登记册）。事实上，剪辑和编码要求接收者以相同的过程进行拆解和译码。因此信息的任何阅读都只是一种对代码的持续检查。

每个图像、每个传媒信息都是测试，而且周围的任何功能性物体也都是测试——即在“测试”一词的精确意义上，按照程式或分析模式，释放某些回答问题的机制。今天，物体不再有传统意义上的“功能”，它不为你们服务，它**测试**你们。它和过去的物体不再有任何关系，这就如同传媒信息与事件的“现实”毫无关系。物体和信息，两者都已经是一种选择、一种剪辑、一种取景的结果了，它们已经测试了“现实”，并且对现实提出了那些“正在回答”的问题，它们把现实分解为一些简单的元素，又把这些元素重新组成一些调整了对立的剧本，这恰巧如同摄影师把反差、光线、角度强加给自己的主题（无论哪个摄影师都会对你们说：他什么都能做到，只要他在对照相机及其代码的即时测试做出**准确回答**的时刻或折射光中，以合适的角度抓住原物就行了）——这恰巧如同测试或全民公决把任何冲突都转译成一种问/答的游戏——现实经过这样的测试，反过来

① “正是这种贫乏的电视‘定义’迫使电视观众把自己记住的几点内容重新布置成某种‘抽象作品’。因此观众参与了一种现实的创造，这种现实也许仅以虚线的形式呈现在他们面前：人们向个体提议，在一些不代表任何东西的墨迹上，放映他自己的幻觉，电视观众就处在这样的个体境遇中。”电视仿佛是永恒的罗夏（H. Rorschach）测验。还有：“电视图像迫使我们每时每刻都以一种痉挛的、深深运动的、触觉的感官参与来填补内容上的空白。”

又按照相同的格式测试你们,而你们又根据相同的代码解读现实,这种代码就像微型化遗传密码一样,在现实中写入了每个信息、每个物体。

今天,一切都是以种类或系列的方式出现的,这一事实本身就已经在测试你们了,因为它迫使你们选择。这使我们对周围世界的总体使用近似于**阅读**,近似于选择性译码——我们在生活中主要不是使用者,而是阅读者和选择者,是阅读元件。但要注意:同时你们自己也不断地被中介本身选择并测试。如同人们为了调查而选择样本,所有传媒都会用一连串的信息限定、切割接受者样本,而事实上,这些信息是经过选择的问题。如同触觉收缩性神经冲动,通过许多短暂的感觉序列,探测一个物体直至将其定位并控制,实验调整和不断干预的循环操作定位并结构的,不是一些真实而自主的群体,而是一些样本,这也就是说,它们是在社会和精神上被信息之火模型化的东西。"公众舆论"显然是这些样本中最美的样本——它不是非真实的政治实体,而是超真实的政治实体,这种超级现实完全依赖剪辑和测试操纵而生存。

问/答这种二元图式的泛滥具有难以估量的影响:它粉碎了一切话语,它超越了从此结束的黄金时代里那种能指与所指、代表与被代表的辩证法。这是那些具有功能性所指的物体的终结,这是那种"有代表性"的代表将获得选票的舆论的终结,这是那种答案在回答的真实发问的终结(这尤其是那些没有答案的问题的终结)。这种过程完全被打断了:真与假、真实与想像的矛盾过程在这种剪辑的超真实逻辑中被废除了。托尔(M. Tord)在他的《智商》一书中对此做了精彩分析:"那种决定相关问题的答案的东西,不是提问形式中原来的问题,而是被提问者给予这个问题的意义,同样也是被提问者对应该采取的最佳策略所做的判断,而这种最佳策略则是为了根据他对提问的期待所作的判断来回答问题。"他还说:"伪造和为了认知而对物体进行的控制性改变是完全不同的两码事。伪造是对现实的野蛮干涉,经过这种干涉,在现实中,不可能区分属于客观知识的东西和属于技术干涉(中介)的东西。智商就是一种伪造。"不再

有真假,因为问答之间不再有可定位的差距。在测试的启示下,智力和舆论,以及任何更一般的意指过程,全都沦为“在不断增强的相应刺激下,生产一些对比性反应的能力”。

所有这些分析都直接涉及麦克卢汉的名言:“中介是信息。”事实上,正是中介,正是剪辑、切割、质问、煽动、勒令的中介方式本身在调节意指过程。我们明白了,为什么麦克卢汉在电子大传媒时代看到了**触觉**传播时代。因为在这一过程中,人们更接近的是触觉世界,而不是视觉世界。在视觉世界中,间离效果更明显,反思总是可能的。当触摸对我们而言失去感官和肉体价值的时候(“触摸主要是感官的相互作用,而不仅仅是皮肤和物体的简单接触”),它有可能重新成为一种传播界的图式——但这是作为**触觉和策略**仿真场的图式,在这里,信息使自己成为“信息”,成为触手般的煽动,成为测试。人们到处都在测试你们、触摸你们,方法是“策略的”,传播领域是“触觉的”。至于“接触”的意识形态就更不必说了,它以各种各样的形式,力图取代社会关系的观念。一整套策略形态就像在围绕着指令分子代码旋转一样,在围绕着测试(问/答细胞)旋转。

*

整个政治领域进入传媒和民意调查的游戏时,即进入问/答的集成电路范围时,就丧失了自己的特殊性。无论如何,选举是第一个使社会交换沦为答案获取的大体制。它正是由于这种特征简化而首先得到普及:普选是第一个大众传媒。从 19 世纪到 20 世纪,政治实践和经济实践越来越紧密地汇合在同一种类型的话语中。宣传和广告融合在物品或观念的相同推销中。另外,政治与经济的语言趋同也是我们这个社会的标志,在这个社会中,“政治经济学”已经完全实现。同时这也是政治经济学的终结,因为这两个领域在另一种完全不同的现实中,或者说在传媒的超级现实中互相摧毁。在这里,每个词项仍然升向更高的权力,即第三级仿象的

权力。

"许多人对传媒**腐蚀**政治感到遗憾,对电视按钮和赛马预测(民意调查)轻松地替代一种舆论的形成感到惋惜,这仅仅表明他们完全没有搞懂政治。"(《世界报》)

这个政治超级现实主义阶段的特点就是二项系统和民意调查游戏的必然结合,民意调查游戏是政治游戏的替代性等价关系之镜。

民意调查处于舆论的一切社会**生产**之外,它参照的仅仅是公众舆论的仿象。这种舆论之镜在性质上与国民生产总值相似:国民生产总值是生产力的想像之镜,它不考虑社会目的性或反目的性——重要的是"这东西"自我再生产——公众舆论也一样:重要的是它在自己的形象中不停地自我重叠:这就是大众代表制的秘密。不再需要任何人生产舆论,而需要所有人**再生产**公众舆论,这里的意思是所有舆论都会掉进这种类型的一般等价物中,并且会再次从里面出来(这些舆论不论是否愿意,都在个人选择的层面上再生产这一等价物)。不论是对舆论而言,还是对物质财富而言,生产都已经死了,再生产万岁!

如果麦克卢汉的那句名言能在什么地方产生意义,那就是这里了①。公众舆论恰好同时是中介和信息。民意调查通过为公众舆论赋形,不断地让人承认中介是信息。在这方面,民意调查与电视、电子传媒是相同性质的,而我们已经看到,电视和电子传媒本身也是一种永恒的问/答游戏,一种永恒的民意调查工具。

民意调查操纵着**不可判定**。它能使投票转向吗?真、伪?它能拍出现实的精确照片吗?或者拍出简单倾向的照片?或者确定这一现实在我们甚至连曲率都不了解的仿真超空间中的折射?真、伪?不可判定。有关民意调查的最精细的分析也总是给假设的可逆性留出了位置。统计学

① "中介是信息",这是符号政治经济学达到第三级仿真时的口号——中介和信息的区分则是第二级仿真的意指特征。

是钻牛角尖。这种不可判定是一切仿真过程固有的特点(参见前面的危机不可判定)。当然,这些程序(统计学、概率论、操作控制论)的内在逻辑是严密的,“科学的”,然而有时这种逻辑完全没用,它是难以置信的虚构,它在现实中的折射率(真或伪)等于零。这甚至正是这些**模式**的力量所在,但这也使它们仅体现了一个种姓或一个群体的偏执狂投射测试的真理,这个种姓和这个群体的人梦想着真实能奇迹般地符合他们的模式,因此这也就是梦想一种绝对的操纵。

这种统计学剧本中的事实也是政治领域固定划分中的事实:对峙力量的交替、多数派/少数派的互换,等等。在这一纯粹代表制的极限,“这东西”什么也不再代表了。政治因为它那过度调节的区分性对立游戏而正在死亡。政治领域(以及更一般的权力领域)正在变得空旷。从某种意义上说,这是政治阶层实现欲望所付的代价:完美地操纵社会代表制的欲望。所有社会实体都在这一机器达到完美再生产的时刻,偷偷摸摸、不慌不忙地离开了它。

民意调查也是一样的:说到底,只有那些政治阶层成员才真正相信民意调查,如同只有那些广告人员和销售人员才真正相信广告和市场调查。这并非因为某种特殊的愚蠢(这也不能排除),而是因为民意调查和目前的政治运作是同质的。因此,民意调查具有一种“真实”的策略价值,它按照政治阶层特有的游戏规则,作为这个阶层的调节因素而起作用。政治阶层有充分理由相信民意调查,所以它相信。但实际上其他人还有谁信呢?人们通过民意调查和传媒欣赏到的正是这个政界的滑稽表演,这个政界是完全空无的超级代表。无价值的表演带来一种特有的狂喜,这种狂喜的最后一种形式是**统计学观赏**。另外,我们知道,这一形式总是夹杂着深深的失望——这是民意调查吸收所有公众话语,超越所有表达过程而引起的幻灭。民意调查所表现的迷惑力是与这种空无的中和作用,与这种预测景象超越可能的现实而造成的眩晕相称的。

因此,民意调查的问题完全不是它的客观影响的问题。我们知道,和

宣传一样，和广告一样，它的影响被个人或集体的抵制和懈怠极大地消除了。民意调查的问题是它在整个社会实践范围内建立操作仿真的问题，是一切社会实体**白血病化**的问题：即用传媒的淋巴白细胞代替血液。

*

问/答这种循环性延伸到了所有领域。人们逐渐发现，民意调查、民意测验和统计学的领域都应该按照这种影响其方法的根本怀疑来重新审视。但相同的怀疑也影响到了人种学：除非承认土著是完美的自然，没有能力仿真，否则那里的问题和我们这里是一样的：对一个**诱导性**问题而言，不可能得到不是**仿真**的回答（即不是复制问题）。人们甚至无法确定，是否可能在精确科学中向植物、动物以及惰性物质发问而获得“客观”的回答。至于被调查者向调查者、土著向人种学家、被分析者向分析者所做的回答，人们可以确定，这里有完整的循环性：这些被提问者的表现，永远和问题对他们的想像、对他们的要求一模一样。今天，甚至精神分析的移情和反移情也面临这种刺激的、仿真的、预测的问题的威胁，这种问题只是自我实现预言的方式①。于是人们达到一个奇怪的悖论：被

① 目前，整个“心理学”形势的特点就是这种短路现象。

儿童的解放，在最初的反抗期之后，一旦建立了**解放权原则**，难道不像父母的真正解放吗？青年（大学生、中学生、少年）似乎觉察到了这一点，他们越来越强烈地要求家长或老师在场并发言（尽管他们的要求仍然是未调和的）。当他们终于独立、自由、负责的时候，他们突然发现，在这种获利交易中，拥有真正自由的也许是“其他人”。因此，让其他人安生是不行的：他们要去骚扰其他人，不是用一种自发的感情要求或物质要求骚扰，而是用一种经过隐含的俄狄浦斯知识校正的要求骚扰。这是被反讽和拒绝所扭曲的超级依附（比一般依附更大），是**原始里比多机制的戏拟**。这是没有内容、没有参照、没有理由、但更加凶残的要求——不可能有答复的赤裸裸的要求。知识（教学）或情感联系（家庭）的内容，教学或家庭的参照在解放行动中被清除，因此剩下的只是一种与空洞的体制形式相联系的要求——反常而且更固执的要求。这是“**移情**”的欲望（即非参照的、无参照的欲望），是由缺失、“**腾出**”的空位维持的欲望，是来自令人眩晕的自我形象的愿望，是超真实欲望的欲望，这里也有纹心结构。欲望被剥夺了象征实体，它在自身自我重复，从自己的映像和失望中获得能量。今天，这就是本

调查者、被分析者和土著的言语因无可挽救地被超越而消失，但正是在这种排除的基础上，各个学科——人种学、精神分析学、社会学——将得到惊人的发展。不过它们是在虚无的基础上发展，因为正是在这里，被调查者、被分析者和土著的循环回答仍不失为一种挑战，一种胜利的报复：他们把问题还给问题本身，把问题正在期待的回答之镜递给问题，以这种方式孤立问题——使它永远地失去逃离这个恶性循环的希望，而事实上，这一恶性循环是权力的恶性循环。这和选举制中的情形一模一样，由于如

义上的“要求”，很清楚，与“古典的”物体关系或移情关系相反，这种要求是无法化解的、无法结束的。

仿真的俄狄浦斯：

里夏尔（Fr. Richard）说：“大学生们要求受到身体或语言的诱惑。但他们知道自己的要求是这么回事，因此以反讽的态度玩弄此事。‘献出你的知识，献出你的在场，该你发言了，说吧，你就是为此而来的。’这当然是不同政见，但不仅仅是不同政见：权威越是受到质疑，越是可笑，就越是有一种在自身寻找权威的要求。大学生们也为了更彻底地否定而装扮俄狄浦斯。他们说，老师就是爸爸，这很好玩，他们表演乱伦——最终是为了非性化。”同样，教师也表演自己的俄狄浦斯节目，表演自己的诱惑节目，以“你”相称，摸你、压你——但这不是欲望，而是欲望的仿真。这是仿真的俄狄浦斯心理剧（对此而言，它既不缺少真实性，也不缺少戏剧性）。它完全不同于知识和权力的真正的里比多赌注，甚至完全不同于知识或权力的真正的失物效果（如同1968年后的大学里发生的那样）。现在是绝望的复制阶段，赌注为零，仿象为最大值——极端戏拟的仿真——并且出于同样的原因，像精神分析一样无穷无尽。

无穷无尽的精神分析：

移情与反移情的历史需要增加整整一章的内容：仿真清除移情与反移情。这是不可解决的移情，不可能的精神分析，因为今后正是精神分析在生产、再生产潜意识，以此作为自己的体制实体。精神分析自身也因潜意识符号的交换而正在死亡，正如革命因政治经济学批判符号的交换而正在死亡一样。这种短路现象，弗洛伊德曾在分析梦馈赠的形式下隐约看见过，那些“前教学期”精神分析者也在他们的分析知识馈赠的形式下隐约看见过。但这在当时被阐释为抵抗和迂回，没有从根本上质疑分析过程和移情原则。当潜意识本身，潜意识话语变成无法找到的东西时，情况就不一样了——这种变化依据的是仿真预测剧本，我们曾在第三级机制的所有层面上看到过这个剧本的运作。于是精神分析再也无法结束，从逻辑和历史的角度而言，它变得无穷无尽，因为它稳定在再生产的傀儡实体上，稳定在按需编程的潜意识上——从这种不可超越的机制开始，一切精神分析都被重新分配。在这里，新闻检查局的“信息”也被精神分析这个“中介”所超越。这是里比多超级现实主义。现实、象征和想像这三个著名的范畴之上应该再增加超真实的范畴，它吸引并改变其他三个范畴的游戏。

此完美地控制了选民的回答，代表们什么也不再代表了：一切都在某处避开了他们。因此，从某种意义上说，被统治者的被统治的回答仍不失为一种真正的回答，一种绝望的复仇：让权力埋葬权力的复仇。

*

“先进民主制”在两党轮流执政的程式上稳定下来。事实上的垄断仍然是一个从左派到右派的同质政治阶层的垄断，但垄断不应该以这种方式表现：一党极权制是不稳定的形式——它使政治舞台失去作用，它不能保障公众舆论的反馈，不能保障政治晶体管机器的集成电路中最低限度的通量。相反，轮流执政则是代表制的精华，因为，当人们极其接近完美的两党竞争等式时，简单的形式约束将带来最大的煽动性。下面的说法是符合逻辑的：民主在政治秩序中落实了等价法则，而这一法则在两极的跷跷板游戏中得以完成，这种游戏虽然恢复了两极等价关系的活力，但通过这种极小的差距，让人可以捕获公众的共识，并且重新合拢代表制的循环。这是操作的剧场，从此这里表演的只是政治“理性”的模糊映像。其实，作为民主信条的个人“自由选择”恰好通向自己的反面：投票变得极其**强制**：虽然在法律上不是如此，但在事实上就是如此，原因在于轮流执政的统计的、结构的约束，而民意调查还加强了这种约束①。投票变得极其**随机**：当民主达到先进形式阶段时，它的分配比例将大致相等（50/50）。投票酷似粒子布朗运动或概率论，就好像是大家都在盲目地投票，就好像是一些猴子在投票。

在这个程度上，对峙的党派无论就历史和社会表达什么都并不重要，它们甚至应该什么也不再代表：游戏和民意调查的迷惑力，形式和统计的强制力将因此而更大。

---

① 雅典的民主远比我们的民主更先进，它最终逻辑地把投票当做服务来付酬，在此之前，为了确保法定人数，它尝试了各种其他镇压性方法。

“古典”普选由于游戏规则的共识，已经意味着政治领域的某种中和。但人们在舆论的真实社会对立的基础上，还能区分代表和被代表。正是这种矛盾参照的中和，在从此等同于自身的、通过预测（民意调查）而传媒化、同质化的公众舆论影响下，将使“顶峰上”的轮流执政成为可能：两党之间的对立仿真，它们各自目标的吸收，双方任何话语的可转换性。这是代表制的纯粹形式，超越了代表和被代表——一切就像仿真显示了符号政治经济学的纯粹形式，超越了能指和所指——一切就像货币的浮动和账面失控显示了价值的纯粹形式，超越了使用价值和交换价值，超越了任何生产实体。

*

资本的历史运动似乎是把资本从公开竞争带向寡头垄断，然后再带向垄断——民主的运动似乎是从多党制走向两党制，然后再走向一党制。其实完全不是如此：寡头垄断或目前的两家垄断产生于**垄断的策略性分裂**。在所有领域，两家垄断都是垄断的完成阶段。打破市场垄断的并不是政治意志（国家干预、反托拉斯法等等），而是因为任何统一系统如果想生存下去，就必须找到某种二元**调节**。这完全不改变垄断：相反，权力只有使自己分解为一些等价的异体，只有使自己分裂为两部分而得到倍增，才是绝对的。从洗涤剂品牌到和平共处都是如此。必须有两个超级大国才能维持一个受控的世界：惟一的帝国则可能因自身而崩溃。恐怖的平衡只不过是建立受到调节的对立，因为这一策略是结构性质的，从来都不是原子性质的。另外，这种受到调节的对立可以扩展为更复杂的剧本，但母型仍然是二元的。从此涉及的不再是决斗或公开竞争的搏斗，而是成双成对的同时存在的对立。

从最小的选言单位（问/答粒子）到那些管理着经济、政治、世界同存共处的巨大轮换系统的宏观层面，母型都没有变化：永远是 0/1，永远是

二元格律划分,它以目前系统的亚稳定或动态平衡的形式表现出来。它是那些统治我们的仿真过程的核心。它可以形成一种从多价到重言的不稳定变异游戏,但并没有对两家垄断的策略形式重新提出质疑:这是仿真的神圣形式①。

为什么纽约世贸中心有**两座**塔楼?曼哈顿的所有摩天大楼过去一直都只限于在**竞争性**垂直中对峙,由此出现了一种反映资本主义制度的建筑全景:金字塔丛林,所有大楼都在相互攻击。人们从海上到达纽约时看到的那个著名景象清晰地显现出了这一制度本身的轮廓。这个景象在几年中完全变了。资本主义制度的模拟像从金字塔变为打孔卡。这些大楼不再是方尖碑,它们相互并列连接,就像统计图上的纵行一样,不再相互挑战。这种新的建筑特征体现的不再是一种竞争系统,而是一种会计系统,竞争消失了,让位给了各种相关性(纽约是世界上惟一在自己的整个历史中,在自身的整个范围内,以不可思议的忠实态度,描绘了资本系统形式的城市——城市根据资本系统的变化而即时变化——任何一个欧洲城市都没有这样做)。这种建筑风格是垄断的风格:世贸中心的两座塔楼,方形基础上高达400米的完美平行六面体,完美平衡的盲目连通器——有两座相同的大楼这一事实**意味**着一切竞争的终结,一切原始参照的终结。悖论之处在于,假如只有一座大楼,垄断就可能没有得到体现,因为我们已经看到,垄断稳定在二元形式上。符号为了变得纯粹,必须在自身重叠:符号正是通过重叠,才能真正地结束自己所指称的东西。沃霍尔(A. Warhol)的全部作品都在这里了:梦露面孔的大量复制既是原型的死亡,也是代表制的终结。世贸中心的两座塔楼是一个系统在重叠

① 在这方面,必须彻底批判列维—斯特劳斯的推测,他认为二元结构是"人类学的"精神结构,二元组织是原始社会的基础结构。列维—斯特劳斯赐予原始社会的这种二元形式从来都只是我们的结构逻辑,从来都只是属于我们的代码。这甚至是我们对"古代"社会的统治代码。因此,列维—斯特劳斯完全有理由把这种代码以整个人类共有的精神结构的形式扔给古代社会,这样一来,古代社会将能够更好地接受西方的洗礼。

的眩晕中结束的明显符号，而其他的摩天大楼，每一座都是一个系统在危机和挑战中不断超越自身的原始时刻。

这种重复中有一种特殊的魅力。这两座塔楼尽管如此之高，尽管比其他大楼都高，但却意味着垂直的终止。它们无视其他大楼，它们和其他大楼不是一个血统，它们不再向其他大楼挑战，它们不再和其他大楼比较，它们自己相互反映，并且在这种神奇的相似性中成为最高峰。它们自己相互发送的正是模式的观念，它们互为模式，它们的孪生高度不再有一种超越的价值——这个高度仅仅意味着从此，在系统本身的中心（纽约确实是它的中心），模式和替换的策略历史性地战胜了传统的竞争策略。以前，洛克菲勒中心的那些大楼仍然在这个城市的无限反射性中，相互反映着它们那玻璃和钢铁的外观。现在这两座塔楼则是盲目的，不再有外观。一切关于生境、关于脸面般的外观、关于内外的参照，人们还能在大通曼哈顿银行的建筑中或者在最大胆的六十年代玻璃幕墙建筑中找到，但现在全被抹去了。镜面修辞和垂直修辞一起消失了。从此只剩下关于数字二的封闭系列，仿佛建筑作为系统的反映，从此只来源于一种不变的遗传密码和一种最终的模式。

仿真的超级现实主义

所有这一切定义了一个数码空间，用模式的极化、散射和引力定义了一个代码磁场，它永远永远都有最小选言单位的通量（问/答细胞，它就像意指的控制论原子）。应该好好测量一下这个控制场与传统的镇压空间的差异，与过去那种对应于表意暴力的警察空间的差异。人们可以在"狂轰式"广告和三十年代的政治宣传中大量发现这种条件反射空间，它效法于巴甫洛夫的循序渐进反复刺激装置。这是手工业和工业的暴力，目的在于诱发恐惧和动物般的顺从行为。这一切都不再有意义了。官僚集权的图式始于商品价值规律的时代。等价系统强制建立了一般等价物的形式，因而也就有了总过程的集权化。相对于仿真的合理性而言，这是一种陈旧的合理性：在仿真中，起调节作用的不再是惟一的一般等价物，而是模式的散射——不再有一般等价物的形式，只有区分性对立的形式。人们从命令转向代码的选言，从最后通牒转向煽动，从必需的被动性转向一些当下建构在主体的"主动回应"、它的牵涉、它的"游戏性"参与等基础上的模式，转向一种由不断的自发回应、喜悦的反馈和辐射的接触组成的整体环境模式。按照舍弗（N. Schoffer）的说法，这是"总体环境的具体化"。这是"参与"的盛大节日：它由无数的刺激、微型化测试、无限可分

的问/答所构成，这一切全都在灿烂的代码场中被某些大模式吸引住了。

在技术光动艺术空间和空间动力学整体剧院的影响下，伟大的触觉交流文化来临了！

这是接触的、感官拟态的、触觉神秘主义的全部想像，说到底是整个生态学被移入这个操作仿真的世界，多种刺激带来多种回应。人们引进这种“成功适应连续测试”，与动物拟态相比较：“动物对环境色彩和形式的适应是一种对人类也有效的现象”（舍弗），甚至与印第安人相比较，因为“他们天生就有生态感官”！向性、拟态、移情：开放系统的全部生态学福音都将涌入这个缺口，带来正反馈或负反馈，带来一种信息调节的意识形态，但这只不过是巴甫洛夫的条件反射以更为灵活的合理性出现的变种。人们就这样从电休克疗法过渡到了作为精神健康条件反射的肉体表达。随着需求、感知、欲望等概念的操作化，环境的装置在各处都取代了力量和强制的装置。这是得到普及的生态学，是“窝”的崇拜，环境的仿真，第七个计划甚至考虑了“美学与文化救生中心”（为什么不建呢？），甚至还有“性休闲中心”，它将被建成乳房状，提供“冲动的环境带来的高级欣快感……各个阶层的劳动者都可以进入这些刺激中心”。这是空间动力学的魅力，例如“整体剧院”，它是按照“一种围绕着圆柱形纺锤体旋转的双曲线环形装置”修建的：不再有舞台，不再有中断，不再有“目光”：这是表演的终结，是表演性的终结，戏剧走向了整体的、融合的、触觉的、知觉的（不再是美学的）环境性。人们只可能以黑色幽默的心态想起阿尔托（A. Artaud）的整体戏剧，想起他的残酷戏剧，这种空间动力学仿真是对他的无耻歪曲。在这里，残酷性被最小最大“刺激临界点”所取代，被那种“以饱和临界点为基础计算的感知代码”的发明所取代。甚至就连古典爱情戏剧中那种久远的“陶冶”，今天也通过仿真变成了顺势疗法。创造性就是这样来的。

这也是现实在超级现实主义中的崩溃，对真实的精细复制不是从真实本身开始，而是从另一种复制性中介开始，如广告、照片，等等——从中

介到中介，真实化为乌有，变成死亡的讽喻，但它也因为自身的摧毁而得到巩固，变成一种为真实而真实，一种失物的拜物教——它不再是再现的客体，而是否定和自身礼仪性毁灭的狂喜：即超真实。

现实主义早已开启这一倾向。真实的修辞早已表明，真实的地位严重风化（黄金时代是语言纯洁的时代，那时它没有必要用现实效果来重复自己所说的话）。超现实主义仍然与现实主义有关联，它质疑现实主义，但它却用想像中的决裂重复了现实主义。超真实代表的是一个远远更为先进的阶段，甚至真实与想像的矛盾也在这里消失了。非现实不再是梦想或幻觉的非现实，不再是彼岸或此岸的非现实，而是**真实与自身的奇妙相似性**的非现实。为了走出再现危机，必须把真实禁锢在纯粹的重复中。这一倾向在从流行艺术和新现实主义绘画中浮现之前，就已经在新小说中显露出来了。新小说设想在真实的周围创造空无，铲除一切心理和一切主观性，让小说恢复纯粹的客观性。事实上，这种客观性只不过是纯粹目光的客观性——这是终于摆脱了客体的客观性，它从此只是盲目地接替那种掠过客体的目光。这是循环的诱惑，人们在其中很容易发现"不再被人看见"这种潜意识举动。

这就是新小说给人的印象：在精细而盲目的现实中省略意义这种狂热。句法和语义都消失了——不再有出场，只有物体的出庭，只有对物体的散乱碎片的紧张审讯——也不再有隐喻和换喻：只有目光警察审讯下的连续内在性。这种"客观"的显微镜检查在为再现而再现的边缘引起一种现实的眩晕，一种死亡的眩晕。那些与物体感知相联系的起伏、视角、（空间和心理的）深度等陈旧幻觉全都结束了：这是整个光学，是在事物表面操作的透视，是成为物体分子代码的目光。

这种写实仿真的眩晕有如下几种可能的方式：

1. 真实被解构为自身的各种细节——物体的封闭性纵聚合变化——局部性物体的平面化、线性化和系列化。

2. 纹心结构式视觉：物体在自身细节上分裂与重叠的游戏。这样的

增加被认为是一种深度，甚至是一种批评元语言，这在符号的自反形态中，在镜子的辩证法中也许是真的。从此，这种无限的折射只是另一种类型的系列性：真实不再反射其中，它退化为自身，直至衰竭。

3. 本义的系列形式（沃霍尔）。这里消除的不仅是横组合维度，而且也是纵聚合维度，因为不再有形式的曲折，甚至不再有内在的反射，只有相同物体的邻接——曲折与反射为零。例如色情照片上的一对孪生姐妹：她们身体的肉欲现实被这种相似性摧毁了。当一个人的美丽立即被另一个人的美丽所重叠的时候，怎样倾注热情呢？目光只可能从一人身上转到另一人身上，全部视觉都被封闭在这种往复运动中。这是谋杀原型的精巧方法，但这也是特殊的诱惑，在这里，客体的任何企图都被这种自身的无限散射拦截了（这是与柏拉图那个分为两半的象征重新结合的神话相反的剧本——这里的象征像原生动物一样分裂）。这种诱惑也许是死亡的诱惑，即对我们这些有性生物而言，死亡也许并不是虚无，而仅仅是有性化之前的生殖方式。其实，无限链条上的模式生成与原生动物的繁殖相似，与有性繁殖相反，对我们而言，有性繁殖与生命混淆在一起了。

4. 但这种纯粹的机械性大概仅仅是一种悖论性极限：真正的生成方式，即包容其他一切生成方式的方式，即某种意义上的代码稳定形式，是二元性，是数码性，不是纯粹的重复，而是两项之间极小的差距，极小的变化，也就是可以支持意义虚构的“最小共同范式”。这种仿真作为内在于绘画作品和消费品的区分性组合，在现代艺术中变得越来越狭隘，成为仅仅分隔超真实和超绘画的极小差异。它企图继续衰竭下去，直到为了给真实让路而牺牲自己，但我们知道，绘画的各种魅力在这种极小差异中得到了多么了不起的复活：整个绘画都躲藏在这种分隔画面和墙面的边界线中。它也躲藏在签名中：这是绘画和全部再现形而上学的形而上学符号，在这个边界上，绘画把自己当做原型（“纯粹的目光”），在代码的强制重复中旋转。

真实的定义本身是：**那个可以等价再现的东西**。这个定义和科学是同时代的，科学的公设是一个过程在一定条件下可以准确地再现；真实的定义和工业合理性也是同时代的，这种合理性公设了一种普遍的等价系统（古典再现不是等价关系，而是转写、阐释和评论）。在这个复制过程的终点，真实不仅是那个可以再现的东西，而且是**那个永远已经再现的东西**：超真实。

那么：真实和艺术由于相互总体吸收而全都终结了吗？不：超级现实主义是艺术的顶点和真实的顶点，它在仿象层面上，通过那些使艺术和真实合法化的特权和成见的各自交换而达到这种顶点。超真实之所以超越了再现（参照利奥塔尔：《活的艺术》），这仅仅是因为它完全处在仿真中。在这里，再现的转盘变得疯狂，但这是一种内向破裂的疯狂，它不是离心的，而是向心的，它盯着自己的纹心结构式重复。超级现实主义类似于梦幻的内在间离效果，这种效果让人意识到自己在做梦，但其实这只是梦幻审查与梦幻永存的游戏，超级现实主义是代码化现实的组成部分，它使这一现实永存，但丝毫不改变这一现实。

事实上，应该反向阐释超级现实主义：**今天的现实本身就是超级现实主义的**。从前，超现实主义的秘密已经是最平庸的现实也可能成为超现实，但这仅仅限于某些特定的时刻，而且这些时刻仍然属于艺术和想像的范围。今天则是政治、社会、历史、经济等全部日常现实都吸收了超级现实主义的仿真维度：我们到处都已经生活在现实的"美学"幻觉中了。"现实胜于虚构"这个符合生活美学化的超现实主义阶段的古老口号现在已经被超越了：不再有生活可以与之对照的虚构，即使是胜利地对照——现在是整个现实都转入现实的游戏——这是彻底的幻灭，控制论的冷酷阶段接替了幻想的酷热阶段。

这样一来，有罪感、绝望、暴力和死亡的符号所体现的全部快乐便可以取代有罪感、焦虑和死亡本身。这正是仿真的欣快症，它力图消除因与果、始与终，它用重叠来代替这一切。任何封闭系统都以这种方式既防御

参照,又防御参照的焦虑——还防御一切元语言,系统通过玩弄自己的元语言,即通过在自身的批评中自我重叠来预先对付一切元语言。在仿真中,元语言幻觉重叠并且补足参照幻觉(符号的悲怆幻觉和真实的悲怆幻觉)。

"这是马戏","这是演戏","这是电影",这是古老的格言,古老的自然主义揭发。现在不再与此有关,这次的问题是**把真实送入卫星轨道**,把不可判定的现实送入轨道。另外,这种卫星入轨也在人们用登月舱确实送入轨道的二室一厨一卫中得到了物质化体现。地球生境的日常性本身被提升到宇宙价值的高度,绝对背景的高度——在太空实体化——这是形而上学的终结,这是超级现实时代的开始①。但是,这个平庸的二居室所体现的空间超验性以及它在超级现实主义中的冷酷机械形态②,都仅仅在述说一件事情:这个登月舱,如同它显示的,属于再现的超级空间,在这个超级空间里,每人都已经从技术角度掌握了自身生命的即时再生产,图波列夫飞机上的那些飞行员在掉进布尔热湖时,大概在他们的摄像机上看到了自己的现场死亡。

从前有一类特殊的物品,它们有寓意性,还有一点妖魔性:镜子、图像、艺术品(是概念吗?)——这是一些仿象,但透明,一目了然(人们不会混淆制造与仿造),它们有自己的风格和自己的本事。此时的快乐主要就

① 现实的系数与想像的储备成正比,想像对现实具有特殊的分量。这对地理探索和空间探索而言也是一样的:当不再有处女地,即不再有可供想像使用的地区时,当地图覆盖了所有地区时,某种类似现实原则的东西就消失了。在这个意义上,征服太空是走向地球参照丧失的不可逆的临界点。当宇宙的界限退向无限时,作为有限宇宙内在一致性的现实就会流失。征服太空发生在征服地球之后,这是相同的幻想性事业,即扩展真实的司法权——例如把国旗、技术和二室一厨带到月亮上——这和概念实体化或潜意识领土化的企图是一样的——这相当于人类空间非现实化或人类空间返回仿真的超真实。

② 还有金属房车,还有超级现实主义者喜欢的超级市场,还有沃霍尔喜欢的坎贝尔汤,还有蒙娜丽莎,她也被送入卫星轨道,围绕地球旋转,仿佛是地球艺术的绝对模型,不再是艺术品,而是地球的仿象,在这个仿象中,许多人都在未来宇宙的注视下见证自己(其实是见证自己的死亡)。

在于从人造和仿造的东西中发现“自然”。今天,真实和想像混淆在相同的操作全体性中,到处都有美学的魅力:这是特技、剪辑、剧本、现实在模式光线下过度暴露的阈下知觉(某种第六感)——不再是一个生产空间,而是一条阅读带,编码解码带,符号磁带——这种美学现实不再是艺术的预谋和距离带来的,而是艺术向第二级、向二次方的上升造成的,是代码的预现性和内在性造成的。一种无意的戏拟,一种策略性仿真,一种不可判定的游戏笼罩着一切事物,与此相联系的是一种美学的快乐,即阅读和游戏规则的快乐本身。镜头推移,扫过符号、传媒、时装、模特,扫过仿象盲目而明亮的环境。

很久以前,艺术就预示了这种成为今天的日常生活的转向。艺术作品早就作为艺术符号的操纵在自身重叠:这是艺术的超意指,列维一斯特劳斯可能会称之为“能指的学院派”,这种超意指把艺术真正地引入了符号形式。于是艺术进入了自己的无限再生产:一切在自身重叠的东西,即便是平庸的日常现实,也都同时落入艺术符号的手中而成为美学。生产也是一样的,人们可以说它今天进入了这种美学的重叠,进入了如下的阶段:它驱逐了任何内容和目的性,在某种意义上成为抽象的、非具象的生产。此时它表达的是纯粹的生产形式,它把自身当成艺术,当成没有目的的终极价值。因此艺术和工业可以交换它们的符号:艺术可以成为再生产机器(沃霍尔),但它仍然还是艺术,因为机器从此也仅仅是符号;生产则可以失去任何社会目的性,以便最终在那些神奇的、夸张的、美学的符号中得到证实并兴奋起来,这些符号就是那些大工业联合企业、那些高达四百米的塔楼或那些国民生产总值的数字秘密。

因此到处都有艺术,因为人为方式处于现实的中心。因此艺术死了,这不仅因为它的批评超验性死了,而且因为现实本身完全被一种取决于自身结构的美学所浸透,与艺术形象混淆了,它甚至没来得及产生现实效果。现实甚至不再胜于虚构:它在梦幻产生梦幻效果之前就拦截了梦幻。这些系列符号造成精神分裂症眩晕,它们没有仿造,没有可能的升华,它

们内在于自身的重复——谁能说出它们模拟的现实在什么地方？它们甚至什么也不再压抑（所以仿真才被引入精神病领域）；甚至就连初级压抑过程在此都被消除了。冷酷的数码世界吸收了隐喻和换喻的世界。仿真原则战胜了现实原则和快乐原则。

冷酷的杀手或符号的起义

1972 年春天,一场涂鸦浪潮突然在纽约涌现,它从贫民窟的围墙和栅栏开始,最终占领了地铁和公共汽车、卡车和电梯、走廊和纪念建筑,到处都是或简陋或精巧的字迹,内容既不是政治的,也不是色情的:只不过是一些来自地下连环漫画的名字和绰号:DUKE SPRIT SUPERKOOL KOOLKILLER ACE VIPERE SPIDER EDDIE KOLA,等等,后面还有街道名称号码:EDDIE 135 WOODIE 110 SHADOW 137,等等,或者还有罗马数字,这是他们的派系或家族的标志:SNAKE Ⅰ SNAKE Ⅱ SNAKE Ⅲ,等等,这个数字可以达到五十,按照图腾名称是否被新来的涂鸦者接纳而变化。

所有这些都是用标记笔或喷墨罐写的,因此字体可以高达一米,甚至更高,长达整个车厢。这些年轻人在晚上溜进地铁停车场,甚至钻进车厢,然后就以图文形式开始发作。第二天,这些列车双向穿过曼哈顿。人们擦洗车辆(这很难),逮捕这些涂鸦者,把他们关进监狱,禁止出售标记笔和喷墨罐,但这毫无用处,他们手工制造工具,每晚都重新开始。

今天,这个运动已经结束了,至少是没有这种极其猛烈的程度了。它只可能是短暂的,而且它在一年的历史中也取得了很大进展。涂鸦变得

更为讲究，出现了难以置信的戏拟笔法，出现了与不同团伙相联系的风格和流派的分化。这个运动是从一些黑人青年或波多黎各青年开始的。涂鸦是纽约特有的。在其他一些集中居住着少数民族的城市，人们可以看到很多墙绘，那是集体的即兴作品，内容涉及民族政治，但很少有涂鸦。

可以肯定一件事：这些人全都出生在1966年—1970年镇压城市大动乱之后。现在这场运动是像动乱一样的野蛮进攻，但属于另一类型，而且改变了内容和场所。这是对城市的新式干预，不是把城市当做经济和政治的权力场所，而是当做传媒、符号和主导文化的恐怖主义权力时空。

*

城市，市区，这同时也是一个中性化、同质化的空间，是冷漠的空间，是贫民窟不断遭到隔离的空间，是城区、种族、某些年龄段被流放的空间：是被区分性符号分割的空间。每一种实践，每一个日常生活时刻，都被大量的代码分配到确定的时空。郊区或市中心的种族贫民窟只不过是这种城市形态的极端表达：这是一个巨大的分类禁闭中心，这里的系统不仅在经济上、空间上自我再生产，而且通过符号和代码的分化，通过社会关系的象征摧毁，在深度上自我再生产。

城市像经济系统本身一样，在水平和垂直两个方向上扩展。但还有政治经济学的第三个维度——符号对一切社会性的包围、分区、粉碎的维度。不论是城市建筑还是城市规划都根本不能抵御这个维度，因为它们自己也来自系统整体结构的这一新趋势，它们是系统的操作符号学。

过去，城市首先是生产的场所，是实现工业商品、工业集中和工业剥削的场所。今天，它首先是如同判决生死一样处理符号的场所。

我们不再处于那种被工厂和工人郊区的红色环线所围绕的城市。那种城市的空间里还记录着阶级斗争的历史维度、生产力的消极性、一种不可简约的社会特殊性。今天，工厂作为资本的社会化模式并没有消失，但

它在总体策略中被作为代码空间的整个城市所取代。城市的母型不再是实现一种力(生产力),而是实现一种差异(符号操作)。钢铁企业成为符号企业。

这种城市的剧本,人们可以通过新兴城镇看到它的具体成形,这些新兴城镇直接来源于对需求和功能/符号的操作分析。这里的一切都以分析性定义为基础而设计、规划、实现:生境、交通、工作、休闲、娱乐、文化——这么多可以替换的词项处在城市的棋盘上,处在被定义为整体环境的同质空间中。在这一点上,都市未来学和种族主义是一致的,因为,以种族定义为基准把人集中在被称为贫民窟的同质空间中这一事实和以需求的功能性定义为基准使人在新兴城镇中同质化这一事实,两者之间没有差异。这是惟一而且相同的逻辑。

城市不再是19世纪那种政治、工业多边形,它现在是符号、传媒、代码的多边形。所以,它的真相不再处于工厂或传统贫民窟那样的地理场所。它的真相就是形式/符号中的监禁,这到处都存在。现在这里有电视和广告的贫民窟,有消费者/被消费者、预先被阅读的阅读者、被各种信息编码的译码者、地铁的运输者/被运输者、闲暇的娱乐者/被娱乐者等构成的贫民窟。城市生活的每个时空都是贫民窟,所有人都被相互连接。今天的社会化,或者更准确地说,今天的非社会化,正在穿过大量的代码,正在经历这种结构性分配。生产的时代,商品和劳动力的时代,仍然意味着社会进程的相互关联性,甚至在剥削中也是如此——马克思的革命未来学就建立在这种社会化上,而这种社会化已经由资本自身部分实现了。但如下的历史关联性却消失了:工厂、城市和阶级的相互关联性。从此,在电视和汽车的氛围中,在写入各处的传媒或城市地图的行为模式的影响下,所有人都被隔离而且无足轻重。所有人都在认同指导模式、认同仿真模式的各自疯狂中被排列起来了。这是可变几何的个体时代。但代码的几何仍然是不变而集中的。这种代码的垄断扩散到了各处的城市组织中,它才是真正的社会关系形式。

我们可以想到，生产，物质生产的领域正在分散，城市和商品生产之间的历史关系正在结束。系统可能会放弃生产性工业城市，即放弃商品和商业社会关系的时空。这种革命已经显露出了某些迹象。但系统不会放弃作为代码和再生产的时空的城市，因为代码的集中性正是权力的定义本身。

*

因此，从政治角度而言，今天必须对这种符号统治、对如下这种新的价值规律形式展开攻击：各个成分在功能整体中完全可以互换，每个成分作为根据代码而变化的结构词项才有意义。例如，涂鸦运动就是这样的攻击。

其实，在这种情况下，彻底的造反首先就是要说："我存在，我是某人，我住在某街，我生活在此时此处。"但这也许仅仅是同一性的造反：反对匿名，要求一个名字和一种属于自己的现实。涂鸦运动走得更远：它用来对抗匿名的不是一些名字，而是一些化名。它努力走出组合，不是为了重新获得无论如何不可能获得的同一性，而是为了让不确定性反过来对抗系统——让**不确定性**反过来成为**毁灭性**。这是对代码的报复和转换，是按照代码自己的逻辑，在代码自己的强项上战胜代码，在无参照中超越代码。

SUPERBEE SPIX COLA 139 KOOL GUY CRAZY CROSS 136，这完全没有意义，这甚至不是专名，而是象征性注册号，其作用是迷惑公共名称系统。这些词项没有任何独创性：它们全都来自连环画，它们以前被关在故事中，现在以爆炸方式从那里跑出来，作为一声呐喊，作为感叹，作为反话语，作为对一切句法的、诗歌的、政治的设计的拒绝，作为任何组织起来的话语都无法捕捉的更小基本要素而投入现实。它们由于自己的贫乏本身而不可简约，所以它们可以抵制一切阐释，一切内涵，它们既不指涉任

何物,也不指涉任何人:既没有外延,也没有内涵,这样它们就逃离了意指原则,而且作为**空虚能指,闯进了城市的充实符号领域**,仅仅通过自己的在场本身来消解这些符号。

这些名字没有隐私,如同贫民窟没有隐私,没有私生活,但依靠大量的集体交换而生存。这些名字要求的并不是一种同一性,一种人格,而是这个宗派、团伙、群体、种族或年龄段的根本专有权,正如我们所知道的,这种专有权正在成为名字的归属,正在成为对这个名字、这个图腾名称的绝对忠诚,尽管这一专有权直接来自地下连环漫画。这种象征性名称的形式是我们的社会结构所否认的,这种结构强加给每人一个专名和一个**私有**的个性,以抽象而普遍的城市社会性的名义粉碎了一切关联性。相反,这些名字,这些部落名称负有一种真正的象征责任:它们的出现就是为了在匿名中无限地相互给予、相互交换、相互传递、相互接替,不过这是一种集体匿名,在这种匿名中,这些名字就像从一人到另一人的秘传词语,如此完美地相互交换,以至于就像语言一样,不是任何人的财产。

这就是象征仪式的真正力量,从这个意义上说,涂鸦与所有传媒符号、广告符号截然相反,这些符号有可能在我们的城市墙面上造成相同咒语的错觉。人们曾谈到过关于广告的节日:没有广告,城市环境将很沉闷。但事实上,广告只是冷漠的活跃,它是召唤和热情的仿象,它不向任何人示意,它不能被一种自主或集体的阅读重新接纳,它不创造象征网络。广告大于承载它的墙面,它本身就是一堵墙,一堵功能符号墙,这些符号就是为了被破译才出现的,因此符号效果也随着破译而枯竭。

所有传媒符号都来自这种没有品质的空间,来自这个像一堵墙般竖立在符号的生产者和消费者、发送者和接收者之间的登录界面。德勒兹也许会说这是没有器官的城市身体,这个身体上交织着运河般的脉络。涂鸦运动则处于领地的范围。它把已经解码的城市空间变为领地:某条街、某堵墙、某个城区通过涂鸦而获得生命,重新成为集体的领地。它没有把自己限制在贫民窟,它把贫民窟输往城市的所有交通要道,它侵入白

人城市,并表明这个白人城市才是西方世界的真正贫民窟。

随着这场涂鸦运动,语言贫民窟闯入城市,这是一种符号动乱。在城市的信号系统中,涂鸦至今为止一直意味着社会的底层——色情、淫秽的底层,意味着公共厕所里和空地上那些涉及性器官的、压抑的图文。只有政治宣传标语才以进攻方式占领墙面,但对这些标语而言,墙面仍然是载体,语言仍然是传统中介。这些标语针对的不是墙面本身,也不是符号功能性本身。大概只有这里的涂鸦和法国1968年5月的那些招贴才以另外的方式涌现,它们攻击载体本身,让墙面恢复一种野蛮的变动性,一种图文的突发性,这等于把墙面废除了。农泰尔市的那些图文正是这种反传媒行动,正是这种挪用:把墙面当做空间恐怖主义功能分区的能指。证据就在于行政当局相当灵巧,没有抹去这些图文,也没有重涂墙面:这项工作由群众的政治标语和招贴完成了。没有必要镇压:传媒自身,极左派传媒自身,让墙面恢复了盲目功能。此后人们知道了斯德哥尔摩的争议墙:某些墙面有争议的自由,旁边却禁止涂写。

曾经也有过挪用广告而展开的短暂攻击。它虽然受到自身载体的限制,但已经走上传媒自身开辟的道路了:地铁、车站、招贴。还有鲁宾(J. Rubin)和电视上的美国反文化展开的攻击。这是仅在内容层面上改变大众传媒的政治尝试,没有改变中介本身。

由于纽约的涂鸦运动,城市运输和移动载体第一次得到了如此大规模的应用,第一次具有了如此多的进攻自由。但尤其是传媒第一次在自己的形式本身中受到攻击,即在自己的生产方式和传播方式中受到攻击。这恰恰是因为涂鸦没有内容,没有信息。这种虚无就是力量。对形式的全面攻击伴随着内容的衰退,这并非偶然。这来自某种革命直觉——即深层意识形态不是在政治所指层面上运作,而是在能指层面上运作,正是在这里,系统最容易受伤,最容易被摧毁。

涂鸦运动的政治意义就这样显露出来了。这个运动诞生在对贫民窟动乱的镇压中。在这种镇压下,造反分裂为两派:一派是纯洁、强硬、教条

的马克思列宁主义政治组织,另一派就是这种没有目标、没有意识形态、没有内容的符号层面上的野蛮文化过程。有人在前一派中看到了真正的革命实践,指责涂鸦是民间创作。但正相反:1970 年的失败造成了传统的政治行动主义的衰落,同时也迫使造反在真正的战略场所变得激进,即在完全操纵代码和意义的场所变得激进。因此,这根本不是在符号中的躲避,相反,这是在理论和实践上的极大进步——在这里,理论和实践再也不能分离了。

起义,闯入市区,而市区是再生产和代码的场所——在这个层面上,重要的不再是力量关系,因为符号依赖的不是力量,而是差异,所以应该用差异来进攻——用不可编码的绝对差异来拆毁代码的网络,拆毁被编码的差异的网络,系统遇到这种绝对差异就会崩溃。这个目的既不需要组织起来的群众,也不需要清晰的政治觉悟。成千上万的年轻人只要用标记笔和喷墨罐武装起来,就可以干扰城市信号系统,就可以打乱符号秩序。涂鸦遮盖了纽约的整个地铁图,如同捷克人改变布拉格的街道名来迷惑俄国人:这是相同的游击战。

*

尽管表面相似,但那些"城墙",即墙绘,与涂鸦毫无关系。这些墙绘是上层发起的改造并活跃城市的事业,依靠市政府津贴实施。城墙公司成立于 1969 年,"目的是促进墙绘计划与技术"。支付预算的是纽约市文化事务局和各种各样的基金会,其中包括洛克菲勒基金会。这个公司的艺术思想是:"建筑物与纪念性绘画之间的自然结合。"它的目标是:"把艺术献给纽约市民。"或者还可以提到洛杉矶的艺术广告牌计划:"此计划的实施是为了促进城市环境中使用广告牌作为中介的艺术表现。福斯特(Foster)和克莱瑟(Kleiser)这两大广告社的合作使广告空间成为洛杉矶画家的艺术橱窗。它们创造了一种充满活力的中介,使艺术走出了画

廊和博物馆的狭窄范围。"

当然,这些操作都交给了专业人员,交给了那些在纽约聚成共同体的艺术家。没有任何歧义:这里涉及一种环境政治,即大规模的都市工业设计——在这里,城市赢了,艺术也赢了。因为艺术闯进"露天"、走上街头时,城市没有爆炸,艺术接触城市时,自己也没有爆炸。整个城市变成了艺术陈列室,艺术在城市中重新发现了演习场。两者都没有改变结构,它们只是交换了各自的特权。

"把艺术献给纽约市民!"只要把这句话与"超酷"说的话比较一下就够了:"哥们儿,有的家伙不喜欢这玩意儿,管他喜欢不喜欢,反正是我们搞出了最带劲儿的艺术运动狂扁纽约市。"

全部的差异就在于此。有些墙绘很美,但这并不重要。这些墙绘将在艺术史上留名,因为它们巧妙地用线条和色彩在光秃秃的墙面上创造出了空间——最美的画总是那些错视画,它们创造了距离和景深的错觉,按照其中一个艺术家的说法,它们"用想像扩展了建筑"。但这也正是它们的局限。它们让建筑**游戏**,却没有破坏游戏规则。它们在想像中回收了建筑,却保留了建筑的圣体(从建筑的技术载体到纪念性结构,到阶级社会面貌,因为这样的"城墙"大部分都在城市的白人文明区)。

然而,建筑与城市规划,尽管被想像改换了面貌,但却不可能有任何变化,因为它们自己也是大众传媒,哪怕在最大胆的构思中也是如此,它们再生产的是大众的社会关系,这也就是说,它们让人集体地没有反应。它们可以做的全部事情就是活跃气氛,就是参与,就是回收城市,就是最广义的工业设计,即交换与集体价值的仿真,游戏与非功能空间的仿真。如同儿童游乐场、绿化区、文化馆一样,"城墙"和争议墙是言语的绿化区。

涂鸦则对建筑毫不在意,它弄脏建筑,忘记建筑,穿越建筑。墙绘艺术家尊重墙就像尊重自己的画架框一样。涂鸦却从一栋房跑到另一栋房,从大楼的一面墙跑到另一面墙,从墙面跑到窗户或门口,跑到地铁车

窗玻璃，跑到人行道，它跨界，呕吐，叠合（叠合等于消除作为平面的载体，如同越界等于消除作为框架的载体）——这样的字体如同儿童多态性反常，这些儿童不知道性和性感区的界限。另外，奇怪的是，涂鸦把城市的墙面，或地铁和公共汽车的车厢重新变成一个**身体**，一个无始无终、完全被文字性欲化的身体，就像身体在原始的文身图文中所呈现的样子。文身，这是在身体上进行的，这在原始社会中和其他礼仪符号一起使身体成为它成为的样子：即一种象征交换的材料——如果没有文身，那就像没有面具，身体就只能是它是的样子：裸露而无表情。涂鸦者通过给各种墙面文身，把它们从建筑中解救出来，使它们回归那种仍然具有社会性的活跃物质，回归功能和体制标记之前那个运动的城市身体。当各种墙面经过文身成为古代模拟像时，它们的面积确定性就终结了。当地铁列车像炮弹或者像文身直至眼睛的蛇妖般一闪而过时，城市交通的镇压性时空就终结了。城市的某种东西重新变成文字之前的部落和岩画，带有非常明显的象征标志，但意义却丧失了——空洞符号肉体上的切口，这些符号述说的不是个体同一性，而是群体的秘传和参与："第一场生物控制论自我实现预言世界的纵欲狂欢。"

这一切实在惊人，因为这是在一个控制论的、第四产业的城市爆发的，世贸中心的两座塔楼俯视着这个城市，这两座铝合金和玻璃的塔楼是万能的系统坚不可摧的巨型符号。

*

贫民窟还有壁画，这是一些自发的民族群体在自己的墙上画的作品。从社会和政治角度而言，这里的冲动和涂鸦是相同的。这些壁画未经许可，城市行政当局没有资助。另外，它们全都以政治主题、革命信息为中心：被压迫者的团结、世界和平、民族共同体的文化进步，暴力和公开的斗争很少。总之，与涂鸦相反，它们有意义，有信息。而且与借鉴抽象艺术、

几何艺术或超现实主义艺术的“城墙”也相反,它们总是受到具象艺术和理想主义的影响。这里的区别在于,一个是精致的、有文化的先锋艺术,它早就超越了幼稚的具象,而另一个则是现实主义的通俗形式,有很多意识形态内容,但表面上“不太先锋”,尽管影响来源多种多样:从儿童画到墨西哥壁画,从卢梭(D. Rousseau)或莱热(F. Leger)那样的精致艺术到厄比纳尔市的朴素图片,即那些描绘大众斗争的感人图片。无论如何,这里虽然是一种反文化,但它完全不是地下的,它是反思性质的,涉及被压迫群体的政治意识和文化意识。

这里的一些墙很美,另一些则不太美。从某种意义上说,美学标准还能起作用,这本身就是软弱的迹象。我想说的是,它们尽管未经许可,尽管是集体的、匿名的,但仍然尊重了自己的载体和绘画语言,哪怕是为了强调一种政治行为。从这个意义上说,它们很快就可以充当装饰艺术作品,其中的一些已经在这样构思,并且在贪婪地盯着自身的价值。其中的大部分由于栅栏和旧墙很快被拆除而避免了这种进入博物馆的命运,在这里,市政府不保护艺术,载体所具有的黑人特性是贫民窟的反映。然而,这些壁画的必死性与涂鸦不同,后者遭到警察的系统镇压(甚至禁止对涂鸦拍照)。这是因为涂鸦更具攻击性,更为激进——它闯入了白人城市,这尤其是因为它超越了意识形态,超越了艺术。这几乎是一个悖论:黑人和波多黎各人的这些墙面,即使没有签名,也总是潜在地带有一个签名(一个政治参照或文化参照,如果不是艺术参照),而那些涂鸦文字,尽管实际上只是一些名字,却摆脱了任何参照,任何来源。只有涂鸦才是野蛮的,因为它的信息为零。

*

另外,通过分析对涂鸦的两种回收(警察镇压除外),人们将更清楚地看到它的意义:

1. 人们把它当做艺术回收。雅各克斯(J. Jacoks)说:“这是一种原始的、至福千年的团体形式,而不是抽象表现主义的精英形式。”他还说:“列车轰鸣着一辆接一辆地穿过车站,仿佛是如此多的波洛克(J. Pollock)喊叫着跑出艺术史长廊。”人们谈到了“涂鸦艺术家”,谈到了“通俗艺术的喷发”,说这是年轻人创造的,“它将作为70年代重要而典型的表现流传后世”,等等。永远都用美学来简化,这是我们的主导文化的形式本身。

2. 人们把它阐释为追求个人同一性和自由,反对墨守成规(我这里指的是我最赞赏的那些阐释)。坎利夫(M. Cunliffe)在《纽约时报》上说:“这是个体在非人道的环境中不可摧毁的残存。”这是资产阶级人道主义的阐释,它的出发点是“我们”在大城市匿名性中的挫折感。他还说:“这东西说(涂鸦文字说):我是,我存在,我真实,我曾在此地生活。这东西说:‘奇奇’或‘公爵’或‘迈克’或‘吉诺’还活着,他身体很好,他住在纽约。”很好,但“这东西”不会这样说,是我们资产阶级的存在浪漫主义在这样说,我们每人都是独一无二、无与伦比的生物,但被城市压碎了。而那些黑人青年,他们没有要捍卫的人格,他们一上来就捍卫共同体。他们的造反同时拒绝了资产阶级同一性和匿名性。COOL COKE SUPERSTRUT SNAKE SODA VIRGIN——应该听听印第安苏人的这种连祷文,这种颠覆匿名性的连祷文,这些战士之名在白人大都会中心的象征爆炸。

三

时尚或代码的仙境

常见的轻浮

时尚令人惊异的特权来自这样一个事实:在时尚中,世界的消解是最终的消解。能指惟一的差异游戏在这里加速,变得明显,达到一种仙境——丧失了一切参照的仙境和眩晕。从这个意义上说,时尚是政治经济学的完成形式,是消除商品线性的循环。

这些时尚符号不再有内在确定性,因此可以自由地、无限地替换和对调。它们在这种闻所未闻的解放的终点,似乎逻辑地开始一种疯狂而精细的反复。这是对服装、身体、物品的时尚而言的——即在"轻巧"符号的范围。在"沉重"符号的范围——即政治、道德、经济、科学、文化、性爱——这种替换原则在各处也都同样自由地发挥作用。我们也许可以用递减的"仿真"等级给这些不同的领域分类,但无论如何,这些领域都在快慢不等地一起接近仿真的模式,接近冷漠的差异游戏,接近价值的结构游戏。从这个角度看,我们可以说,它们全都受到时尚的纠缠。因为时尚既可以被当成最浅薄的游戏,也可以被当成最深刻的社会形式——代码对一切领域的不可避免的投资。

在时尚中就如同在代码中,所指避开了,能指不再通往任何地方。所指与能指的区分像两性差异一样消失(热迪[H. -P. Jeudy]:《能指是两性

体》),性别变为区分性对立,某种类似物恋的东西开始了,它带来一种快乐和一种特殊的悲伤:纯粹操纵的魅力和绝对不确定性的失望。时尚迫使我们接受一种想像秩序的深层断裂:即各种形式的参照理性的断裂。当理性在纯粹符号交替的影响下崩溃时,即便我们可以陶醉于理性的毁灭,陶醉于意义的消解(尤其是在我们的身体层面上——服装与时尚的亲缘关系来源于此),陶醉于时尚这种无目的的目的性,我们也将为时尚导致的这种合理性的堕落而感到深深的痛苦。

看到各个领域落入商品的范围,人们会进行激烈的抵制,看到它们落入时尚的范围,人们会进行更激烈的抵制。因为在时尚中,意义的消解更为彻底。在商品氛围中,所有劳动都相互交换并失去各自的独特性——在时尚氛围中,休闲和劳动本身相互交换各自的符号。在商品氛围中,文化被购买、被出售——在时尚氛围中,所有文化都在完全的混杂中作为仿象而起作用。在商品氛围中,爱情成为卖淫——在时尚氛围中,对象联系本身消失了,它散布到了冷酷的、无拘无束的性行为中。在商品氛围中,时间像金钱一样积累——在时尚氛围中,时间被打断、被粉碎,成为错综复杂的循环。

今天的一切都在同一律中受到时尚的影响,这恰恰是因为时尚能把任何形式都转入无起源的反复。时尚总是复古的,但它建立在取消过去的基础上:这是形式的死亡和形式幽灵般的复活。这是它特有的**现实性**,不是现时的参照,而是即时的完全再循环。时尚是悖论性**非现实**。它总是意味着形式的失效时间,意味着某种抽象,通过这种抽象,形式就像躲开时间一样变为有效符号,符号就像通过时间扭曲一样回归,用自己的非现实性纠缠现时,用回归的全部魅力对抗结构的变化。这是重新开始的美学;时尚是这样一种东西:它从死亡中拉出轻浮,从常见中拉出现代性。它是一种绝望:任何东西都不可能永远延续;与此相反,它也是一种快乐:它知道任何形式在死亡之后,都总有可能再次存在,因为时尚预先吞食了世界和真实:**它是符号的所有死的劳动压在活的意义上的重量**——而且

这一切全发生在令人惊叹的遗忘和不可思议的无知中。但我们不应忘记,工业机械和技术具有的魅力也来自如下事实:这一切都是死的劳动,它监视活的劳动,并且逐渐吞食活的劳动。我们的无知与这种死者捕获生者的操作相称。只有死的劳动才有常见的完美和奇异。因此,时尚的快乐是循环的幽灵世界的快乐,在这个世界中,过去的形式作为有效符号不断地复活。柯尼格(Konig)说,这里有一种类似自杀的欲望,它侵蚀时尚,它在时尚达到顶点时就可以实现。这是真的,但这里涉及的是一种**凝视**死亡的欲望,它与形式被不断废除的表演联系在一起。我的意思是,时尚回收了死亡的欲望本身,掏空了它的全部颠覆性幻觉,把它像其他所有事物一样,卷进了无害的循环运动。

这些颠覆性幻觉在深深的想像中使重复具有了前世生活的迷人魅力,时尚清除了这些幻想之后,只在表面上,只在纯粹的现实性中发现自己的眩晕。那么它重新找到了尼采给予希腊人的那种纯洁吗?"他们善于生活……注意褶皱、表面、表皮……崇拜表象,信仰形式、声音、言语……希腊人由于深刻而肤浅。"(《快乐的知识》)这是变化的纯洁,时尚只不过是它的仿真。这是表象的循环,时尚只不过是它的再循环。证据就是:时尚的发展和博物馆的发展是同时代的。具有悖论意味的是,博物馆永恒地记录形式这一要求和纯粹的现实化这一要求同时在我们的文化中运作。这是因为两者都受到相同的现代符号地位的支配。

尽管各种风格相互排斥,但博物馆在定义上却是所有风格的潜在共存,是它们在同一个超级文化机制中的混杂,甚至是:它们在文化金本位制氛围中的价值可比性。从循环的角度看,时尚做的是相同的事情:它以绝对的方式让所有符号相互替换,相互影响。博物馆艺术品的时间性是"完成"的时间性,完美的时间性:这是非常奇特的状态:曾经是现实、从未是现实的状态。时尚也从未是现实:它依赖的是形式的反复,这种反复是从形式死亡并作为符号进入无时间性存储开始的。时尚年复一年地通过非常自由的组合,修理着"曾经存在"的东西。它的瞬间"完美"效果即

源于此。它也有博物馆的完美,但在形式上极其短暂。相反,博物馆中有工业设计,它让艺术品作为整体价值相互影响。时尚和博物馆是同时代的,它们是同谋,它们共同对抗以前的所有文化,这些文化是由非等值的符号和非兼容的风格构成的。

时尚的“结构”

现代性的框架内才有时尚。这也就是说,决裂、进步、革新的图式中才有时尚。在任何文化语境中,新旧总是有意义地相互交替。但对我们而言,从启蒙时代和工业革命以来,却只存在着变化和危机的历史论战结构。现代性似乎同时设置了一种线性时间和一种循环时间,前者即技术进步、生产和历史的时间,后者即时尚的时间。这是表面矛盾,因为事实上现代性从来都不是彻底决裂。同样,传统也不是旧对新的优势:传统既不认识前者也不认识后者——两者都是现代性同时杜撰的,所以现代性永远都既是新生的,也是追溯的,既是现代的,又是过时的。它是决裂的辩证法,它很快就成为大杂烩和再循环的动力。在政治、技术、艺术、文化方面,现代性是由系统在毫不改动基本秩序的条件下可以容忍的变化率定义的。因此,时尚和现代性并非背道而驰:时尚清清楚楚地陈述变化的**神话**——它使这种神话作为最高价值存在于最日常的方面,同时它也陈述变化的结构**规律**:因为这种变化是由模式和区分性对立的游戏构成的,即由一种在任何方面都可与传统代码相匹敌的秩序构成的。因为现代性的本质正是二元逻辑。正是这种逻辑在促进无限的分化,加强决裂的“辩证”效果。现代性不是所有价值的变质,而是所有价值的替换,是它们的

组合和它们的歧义性。现代性是代码,而时尚则是它的象征标志。

只有这个视野才能让人看清时尚的边界:即战胜两种同时存在的偏见:

1. 将时尚领域一直扩展到人类学边缘,甚至扩展到动物行为;

2. 与此相反,将目前的时尚领域局限于时装和外部符号。

时尚与礼仪范畴毫无关系(与动物服饰就更无关了),因为礼仪范畴没有新旧等价/替代关系,没有区分性对立系统,没有模式及其系列组合散射。相反,时尚处于全部现代性的中心,甚至在科学和革命中也是如此,因为从性爱到传媒,从艺术到政治,整个现代性范畴都被这一逻辑穿透了。甚至外表最近似礼仪的时尚——作为表演、节日、浪费的时尚,也仍然和礼仪有巨大的差异:因为正是美学视野使我们可以比较时尚和礼仪(如同正是节日概念使我们可以把目前的某些过程和原始结构进行比较),而这一视野本身也属于现代性(属于有用/无用等区分性对立游戏),我们把这一视野投射到了一些古老的结构上,以便更好地把这些结构纳入我们的类比。我们的时尚是表演,是**以美学方式**自我重叠、自我满足的社会性,是为了变化而变化的游戏。在原始秩序中,符号的炫耀从来没有这种“美学”效果。同样,我们的节日是一种**违反美学**,原始交换不是这样的,而我们却很愿意在原始交换中找到我们这些节日的反映或模式——这是赠礼节的“美学”重写,种族中心主义的重写。

在我们自己的系统中,越是需要区分时尚和礼仪范畴,就越是需要把关于时尚的分析推向极端。最低的、肤浅的时尚定义限于如下的话(拉达尔[E. Radar]:《第欧根尼》):“在语言中,屈从于时尚的成分不是话语的意义,而是话语的模拟手段,即它的节奏、语调、发音;是词语和句式的选择……是表情……这对于思想时尚而言,不论是存在主义还是结构主义,也同样是正确的——被借用的是词汇,而不是研究。”一种属于时尚的不可伤害的深层结构就这样被保留下来了。然而,应该到意义的生产本身中,到最“客观”的结构中去寻找时尚的定义,因为这些结构也服从仿真

与组合革新的游戏。对服装和身体而言的深化是相同的:现在是身体本身在自己的同一性中,在自己的性别中,在自己的地位中变成了时尚的材料——时装只不过是其中的一个特例。依此类推。当然,科学与文化的普及为时尚的"效果"带来了一个场所。但应该在过程"独特性"中质疑科学和文化本身,以便了解它们是否也从属于时尚的"结构"。如果说确实有可能普及——任何其他文化中都不是这种情况(复制、摘要、仿造、仿真,各种简化形式的大量传播在礼仪言语、宗教文本或行为的层面上是不可想像的)——那正是在革新源头上对分析模式、简单成分和调节性对立的操纵,使这两个层面,即"本源"的层面和普及的层面在实质上变得同质,使两者之间的区分成为纯粹的策略和道德的区分。拉达尔没有看到,整个文化领域自我参照,各种概念通过纯粹的思辨相互生成,相互回应,此时除了话语的"表情",话语的意义本身也在时尚的影响下崩溃了。对科学假设而言,情况可能也相同。精神分析在理论与临床实践的中心本身也没能逃脱这种时尚的命运。它也进入制度再生产的阶段,在自己的基础概念中发展以前的仿真模式。虽然过去有一种潜意识的"工作",因而也有自身对象对精神分析的确定,但在今天,这种确定已经逐渐成为**精神分析本身对潜意识的确定**。从此,正是精神分析在把自身当成参照(它"像时尚一样"意指自身)的同时,再生产潜意识。于是潜意识成为习俗,这种需求很大,社会力量来找精神分析就像精神分析来找代码——精神分析带来了各种潜意识理论的异常复杂化,其实,这些理论都可以互换,无关紧要。

时尚喜爱社交活动:时髦的梦想、幻觉和精神病,时髦的科学理论和语言学流派,更不必说时髦的艺术和政治了——但这一切都只是小事。更为根本的是时尚在纠缠那些**模式**学科,这恰巧是因为这些学科为了争取更大的荣誉而成功地使自己的公理自主化了,它们进入了美学阶段,几乎是游戏阶段,在这个阶段,就像某些数学公式一样,惟一重要的是分析模式的完美思辨性。

符号的浮动

时尚与政治经济学是同时代的，它像市场一样，是一种普遍形式。所有符号都来到时尚中相互交换，如同所有产品都来到市场上发挥等价作用。时尚是惟一可以普遍化的符号系统，所以它重新控制其他一切系统，如同市场排除其他一切交换形式。时尚领域之所以没有可定位的一般等价物，这是因为时尚从一开始就处在比政治经济学更形式化的抽象中，它所处的阶段甚至不再需要明显的一般等价物（黄金或货币），因为从此只有一般等价物的**形式**继续存在，这就是时尚本身。或者还可以说：价值的**数量**交换需要一般等价物，而差异交换则需要一些**模式**。这些模式是某种类似一般等价物的东西，它通过散射成为母型，支配着各个分化的时尚领域。这些模式是时尚的开关、媒介、效应器、分配器，时尚正是通过它们无限地自我再生产。当一种形式不再根据自身规定性被生产，而**从模式本身**被生产时，时尚就出现了——这也就是说，时尚从来都不是生产出来的，它从来都是当下**再生产**出来的。模式本身成为惟一的参照。

时尚不是符号的**漂移**——它是符号的**浮动**，此处指的是今天的货币符号在浮动这个意义。经济秩序中的这种浮动是近来才有的：它的出现需要原始积累在各处都已完成，需要死的劳动的全部循环都已完成（在货

币之后，整个经济秩序将进入这种普遍相关性）。然而，在符号秩序中，这一过程早就完成了。在这里，原始积累开始得更早，如果不是从来都有的话，时尚表现的是符号已经达到的阶段，即一种加速的无限流通和一种变动的反复组合的符号阶段，它等同于浮动货币的瞬间运动平衡。所有文化，所有符号系统都来此相互交换、相互组合、相互感染，建立短暂的平衡，它们的机制在瓦解，它们的意义不在任何地方。在符号秩序中，时尚是纯粹的思辨阶段——没有任何一致性和参照性的约束，不比浮动货币中的固定平价或黄金可兑换性的约束更多——对时尚而言（也许很快对经济而言也一样），这种不确定性意味着循环和反复特有的维度，而（符号或生产的）确定性则意味着一种连续的线性秩序。这样，经济的命运就在时尚的形式中显出了轮廓，时尚在普遍替换的道路上远远走在货币和经济之前。

时尚的"冲动"

如果欲望本身是流行的时尚，那么，时尚传递潜意识和欲望，人们试图以此解释时尚——这一切就都毫无意义了。事实上，有一种时尚的"冲动"，它与个体潜意识没有多大关系——它是某种非常强烈的东西，任何禁令都从没能制止它。这种冲动就是废除意义、投入纯粹的符号、走向野蛮的直接社会性的欲望。与媒体化、经济化等社会过程相比，时尚保留了某种激进社会性，这不是在内容的心理交换层面上，而是在符号分配的即时层面上。拉布吕耶尔(J. La Bruyere)早就说过："好奇心不是对善的东西或美的东西的爱好，而是对少的东西、对一些人有而另一些人无的东西的爱好。它不是对完美的东西的依恋，而是对流行的东西、时髦的东西的依恋。它不是一种娱乐，而是一种激情。它有时如此强烈，以致它不如爱情和野心的地方仅仅在于自身对象的微小。"

在拉布吕耶尔那里，时尚的激情近似于收藏的激情和激情的对象：郁金香、鸟儿、卡洛(J. Callot)的铜版画。事实上，时尚由于微妙的曲折而近似于收藏。王尔德说："两者都能给人一种安全感，这甚至是宗教都从未给人的。"

在时尚中拯救自己的灵魂。集体的激情、符号的激情、循环的激情

（收藏也是一种循环），这使得时尚行为以令人眩晕的速度，穿过社会躯体，流行、传播、巩固自己的一体化，收集各种同一性（如同收藏行为在同一种无限重复的循环过程中统一主题）。

这种力量，这种快乐，扎根于时尚符号本身。时尚的符号性与经济领域的功能性相对立。操纵的、重叠的、汇聚于惟一的模式之镜的美学与生产的伦理学相对立①："时尚没有内容，于是它成为人们给予自己的表演，他们所具有的使无意义产生意义这种能力的表演。"（巴尔特：《时装系统》）时尚的魅力和迷惑力就来源于此：来源于它所宣布的裁决，除自身之外没有其他证明。这是专横的快乐，仿佛来自圣宠，这是种姓的团结，它依赖符号歧视。正是在这方面，时尚与经济发生根本的分歧，不过它同样也是经济的圆满完成。与生产和市场的无情目的性相比，时尚是一个节日——不过它同样也是生产和市场的表演。时尚概括了经济抽象制度所查禁的一切。它颠覆了一切绝对命令。

在这个意义上，时尚本能地具有传染性，而经济计算却让人相互隔离。时尚解除了符号的一切价值和一切情感，但它又重新成为一种激情——人为的激情。这是荒诞本身，是时尚符号的形式无用性，是系统的完美性，在这里什么也不再与真实交换。正是这种符号的任意性，以及它的绝对一致性、它与其他符号的整体相关性约束，在带来集体快乐的同时，带来时尚的传染危害性。正是这种伤风败俗，这种轻浮，超越了理性与非理性，超越了美与丑，超越了有用与无用（在极权的、清教派的或古代的语境中）使时尚往往具有颠覆力，使时尚与经济相反，总是成为社会整体现象——因此我们被迫像莫斯研究交换时所做的那样，对这一问题再次展开整体研究。

---

① 但我们已经看到，今天，经济也在追随相同的不确定性，伦理学为了生产的"无目的的目的性"而离开了经济，在这一点上，生产与时尚那种令人眩晕的无用性会合了。此时人们可以用巴尔特谈论时尚的话来谈论生产："系统抛弃意义，但丝毫没有退出**意指的表演本身**。"

时尚和语言一样,一开始针对的就是社会性(从对立面看,处在挑衅性孤独中的花花公子就是证据)。但时尚和语言不同,语言针对的是意义,而且屈从于意义,时尚针对的是戏剧社会性,而且对自身感到满意。因此,它对每人而言都成为具有强烈意义的场所——自身形象的某种欲望之镜。时尚和追求交流的语言相反,它玩弄交流,把交流变为一种无信息的意指,一种无目的的赌注。由此产生了一种与美丑毫无关系的美学快乐。那么时尚是某种交流的节日和过度的重复吗?

服装时尚和其他依赖身体符号的时尚,由于"奢侈消费"和"赠礼节"的需要,显得特别有"节日气氛"。这对高级时装而言尤其正确。正是这一点使《流行》杂志发表了如下一段饶有趣味的信仰声明:"还有什么比帆船更显时代错误、更让人遐想呢?只有高级时装。它使经济学家气馁,它与效益技术相对立,它是对民主化的冒犯。许多富有能力的人以极其缓慢的速度制造几件复杂的样品,这些样品在最好的情况下会以同样的缓慢速度复制二十来次,而在最坏的情况下则根本不复制……两百万法郎的裙子……为什么要这种荒淫的努力呢?你们会这样问。为什么不呢?那些制造销售者、手艺人、工人以及四千个女顾客会这样回答。他们在追求完美时,全都受到同一种激情的驱使。在现代世界,时装设计师是最后的探险家。他们喜欢无偿行为……为什么要高级时装呢?某些诽谤者会这样想。那为什么要香槟酒呢?"还有:"不论是实践还是逻辑都不能解释时装的这种荒谬冒险。时装是多余的,因此是必需的,它属于宗教范畴。"赠礼节、宗教,甚至是表达的礼仪仙境,如同华丽服饰和动物舞蹈的仙境:一切都是好的,只要能激励时尚,作为违反来对抗经济,走向一种游戏社会性。

但我们知道,广告也想成为一个"消费节",传媒想成为一个"信息节",集市想成为一个"生产节",等等。绘画市场、赛马也可以被当成一个赠礼节。为什么不呢?《流行》可能会这样说。人们在各处都想把功能性浪费当成象征性摧毁。因为经济把自己的功利原则,自己的功能枷

锁强加于人，所以一切超越经济的东西都很容易就散发出游戏的非功利性香味。这是没有充分意识到如下事实：价值规律远远超出经济范围，它在今天的真正扩展就是模式裁判权的扩展。哪里有模式，哪里就有价值规律的强制，就有通过符号的镇压和对符号本身的镇压，所以象征礼仪和时尚符号之间才有根本的差异。

在原始文化中，符号公开地在“物体”的全部空间中流通，那时还没有所指的“积淀”，因此也就没有符号理性或符号真理的“积淀”。真实——我们最美的内涵——还不存在。符号没有后方世界，**没有潜意识**（潜意识是最后、最微妙的内涵和合理性）。符号在那里相互交换，没有幻想，没有现实的幻觉。

因此，这些符号与现代符号毫无共同之处。巴尔特以如下的方式定义了现代符号的悖论：“始终如一的趋势是将感性转换成能指，走向越来越有组织的封闭系统。与此同时，人们将按照相同的比例，掩盖本来面目的符号及其系统性自然，人们将使符号合理化，使之参照一种理性、一种世界体制、一种实体、一种功能。”（《时装系统》）由于仿真，符号从此只分泌作为超级符号的真实和参照，如同时装只分泌、创造作为服装超级符号的裸体。真实死了，写实的符号万岁！现代符号的这种悖论造成了自己与巫术符号或礼仪符号的彻底分离，即与面具中、文身中、节日中交换的符号本身的彻底分离。

即使时尚是仙境，它也仍然是商品的仙境，更进一步说，它是仿真、代码和法则的仙境。

改变的性别

性特征包围了服装、化妆品，等等，没有比这种看法更不确定的了——或者更准确地说，这是一种**改变的**性特征在时尚层面上起作用。尽管对时尚的责难显出清教派的暴力，但它针对的也仍然不是性本身。禁忌针对的是无价值性，是对无价值性和人为性的迷恋，这种迷恋也许比性冲动更为根本。在我们这种与功利原则紧密联系的文化中，无价值性像违抗、像暴力一样起作用，而时尚之所以受到责难，这是因为它自身具有这种无意义的纯粹符号的力量。与这种否定我们全部文化基础的原则相比，性挑衅就是第二位的了。

当然，相同的禁忌针对的也是"无价值的"、非生殖的性行为，但我们聚焦在性上，就有延续清教主义计谋的危险，这种计谋就是努力把赌注转移到性问题上——赌注其实处在**现实原则**的层面上，处在参照原则的层面上，潜意识和性行为仍然来自参照原则，而时尚则用自己纯粹的差异游戏来对抗参照原则。在这件事上着重提出性问题，这是再一次地**用性和潜意识中和象征**。正是按照相同的逻辑，在传统上，对时尚的分析被引向对服装的分析，因为性隐喻在这里最容易发挥作用。这种转向的结果是：游戏局限于性解放的视野，而性解放则老老实实地在服装解放中得以完

成。新一轮时尚循环又重新开始了。

时尚肯定是那种最有效地中和性行为的东西(化了妆的女人是人们不能碰的女人——参见第四章:“身体或符号的尸体”)——这恰恰因为时尚是一种激情,不是性的同谋,而是性的对手,并且就像拉布吕耶尔清楚看到的那样,时尚战胜了性。因此,时尚的激情正是在这个与性相混淆的身体上,在自己的全部歧义中发生作用。

当时尚成为身体的表演时,当身体成为时尚的中介时,时尚就得到了深化①。以前,身体虽然是压抑的圣地,但自身的压抑很难解读,今后,身

---

① 参见巴尔特引述的“时装的身体”的三种方式(《时装系统》):

1. 这是一种纯粹的形式,没有自身的属性,它被服装以重言的方式定义。

2. 或者:人们每年颁布法令,规定哪样的身体(或哪种类型的身体)流行……这是以另一种方式让身体和时装相一致。

3. 人们调整服装,以使服装改变真实的身体,并且让真实的身体指向时装的理想身体。

这些方式与模特地位的历史演变大致相符:从最初的非专业模特(上流社会的妇女),到把身体作为性样板来表演的专业模特,直到所有人都成为模特的最后(目前)阶段——每个人都被要求、被勒令把时装的游戏规则投向自己的身体——所有人都是时装“要素”,如同所有人都成为生产要素。时装同时在意指的每个层面和所有层面上泛滥。

这些时装阶段还可以和资本的逐渐集中联系起来,和时尚的经济领域结构化联系起来(固定资本和资本有机构成的变化,商品、金融资本和工业资本的周转速度。参见《乌托邦》,第4期)。然而,经济和符号互动的分析原则并非一直清楚。人们在一种与市场扩展同构的运动中,比在经济的直接关系中,能更清楚地看到时尚领域的历史扩展:

一、在最初阶段,属于时尚的只是一些分散的特征,一些微小的变化,这些变化是在一个基本均质、传统的系统中,由一些边缘性阶层带来的(如同在政治经济学的第一阶段,只有生产的剩余物用于交换,而且这样的剩余物大部分都在群体的内部消费中被消耗了——自由劳动力和雇佣劳动力很少参与)。那时,时尚处在文化之外、团体之外,是外来者,是相对于乡下人的城里人。

二、时尚逐渐地、潜在地吸收了所有文化符号,并且调节符号的交换,正像在第二阶段,全部物质生产都潜在地被政治经济学所吸收。以前的所有生产交换系统都在市场的普遍规模中被抹去了。所有文化都在时尚的普遍性中起作用。在这个阶段,时尚的参照是占统治地位的文化阶层,它管理着时尚的区分性价值。

三、时尚四处传播,干脆成为生活方式。它占据了所有那些还没受它控制的领域。所有人都在承受时尚,复制时尚。时尚收回了它自身的否定性(不流行的现象),成为它自身的所指(如同再生产阶段的生产)。但从某种意义上说,这也是时尚的终结。

体也被赋予了功能。服装游戏给身体游戏让路,而身体游戏又给模式游戏让路①。这样一来,服装就丧失了礼仪性质(它直到18世纪还没丧失),这一性质是与作为符号的符号用途联系在一起的。服装受到身体所指的侵蚀,受到作为性行为和自然的身体显露性的侵蚀,丧失了它从原始社会起就一直有的那种神奇的丰富性。服装丧失了纯粹面具的力量,它被那种指示身体的必要性中和了,它迁就了既成事实。

但在这一操作中,身体也被中和了。它也丧失了自己曾在文身和饰物中所具有的那种面具力量。从此它只玩弄**自身**的真相,即自身的分界线:它的裸体。在饰物中,身体符号和非身体符号混淆在一起,公开发挥作用。然后,饰物成为服装,身体成为自然。另一种游戏出现了:服装与身体的对立,即指称与查禁(能指与所指之间是相同的断裂,移位与暗示是相同的游戏)。老实说,时尚是和这种压抑的、暗示的身体的划分同时出现的——正是时尚在裸体的仿真中,**在作为身体仿真模式的裸体**中终止了身体。对印第安人而言,整个身体都是面孔,即都是象征许诺和壮举,这与我们的裸体相反,它仅仅是性工具。

身体成为隐藏的性这一新现实,当下就和女人的身体混淆了。隐藏的身体是女性的(当然,这不是在生物学层面上,而是在神话学层面上)。时尚与妇女的结合,从资产阶级和清教派时代开始,就显露了双重衡量:根据隐藏的身体衡量时尚,根据压抑的性衡量女人。这种结合直到18世纪还不存在(或者说很少,在礼仪社会中当然是完全不存在的),今天,对我们而言,它开始消失了。当隐藏的性和禁止的真相这种身体命运奋起

① 因为,那些让身体"游戏"的裙子或紧身袜并不"解放"任何东西:在符号的秩序中,这是一种过度的雕琢。裸露结构,这并不是回到零度的真理,而是用新的意义包裹结构,这个意义将补充所有其他意义。这将开始一个新的形式循环,引出一个新的符号系统。这就是形式创新的循环,就是时尚的逻辑,谁也无法改变。"解放"结构——身体结构、潜意识结构、物体在工业设计中的功能性真理,等等,这永远都是在为时尚系统的普遍化开辟道路(这是惟一可以普遍化的系统,惟一可以支配所有符号流通的系统)。因此,这是资产阶级在形式系统中的革命,类似资产阶级的政治革命,后者也为市场系统的普遍化开辟道路。

反抗时，当时尚本身在中和服装与身体的对立时，妇女和时尚的亲缘关系就逐渐中断了①——时尚得到普及，越来越不是某个性别或某个年龄段的特权。但要注意，这既不是一次进步，也不是一次解放。相同的逻辑总在起作用：时尚得到普及，离开女人的特殊载体，向所有人开放，这是因为关于身体的禁忌也得到普及，而且形式比清教派镇压更微妙：它采用的是普遍无性化的形式。因为身体只在压抑中才有很强的性潜力：此时它就好像是被束缚的欲望。身体被托付给时尚符号，就会失去性的魔力，成为**模特**，这个没有性别区分的词将自己要说的意思说得很清楚了。模特整个就是性，但这是没有品质的性。时尚就是模特的性。或者更准确地说：在时尚中，性作为差异消失，但作为参照（作为仿真）却普及了。没有什么比这更性化的了，一切都有了性特征。男性和女性，一旦失去自身的独特性，就有可能重新找到一种无穷无尽的第二存在。在我们惟一的文化中，性行为就这样影响了一切意义，这是因为符号自己也占据了全部性领域。

目前的悖论就这样变得清晰了：人们同时在目睹妇女"解放"和时尚流行。这是因为时尚只和"女性"有关，而不是和妇女有关。随着妇女脱离歧视（疯子、儿童等也一样，这是排斥逻辑的正常结果），整个社会开始女性化了。因此，"欲死欲仙"这种女性快感的表达方式，今天已经普及了，当然，同时它也就开始指称随便什么东西了。但也应该看到，女人只能作为"快乐力"和"时尚力"得到解放和自由，如同无产者从来都只是作为"劳动力"得到解放。这方面存在着激进的幻觉。"女性"的历史定义是根据身体和性别的命运作出的。"女性"的历史解放只可能是相同命运的扩大化实现（于是这种命运就成为所有人的命运，但它仍然是歧视性的）。当妇女像所有人一样，按照无产者的模式进入劳动时，所有人也就

① 当然，这种亲缘关系还有其他原因——社会历史的原因：妇女（或青年）的边缘化或社会地位下降。但这没有区别：社会压抑和有害的性影响力总是混淆在相同范畴中。

按照妇女的模式进入了性和时尚的解放。现在我们可以更清楚地看出，时尚是一种劳动，我们应该赋予“物质”劳动和时尚劳动相等的历史重要性。根据市场来生产商品，根据性和时尚的规则来生产自己的身体，这两者同样重要（这两者都以相同的资格构成资本）。社会分工并不通往人们以为的那个地方，或者更准确地说，根本没有分工：身体生产、死亡生产、符号生产、商品生产——这一切都只不过是同一个系统的不同**形态**。由于有了时尚，情况甚至更糟糕：因为，如果说劳动者在剥削和现实原则的氛围中生前就与自己分离了，那么女人则在美丽和快乐原则的氛围中生前就与自己和自己的身体分离了。

不可颠覆性

历史告诉我们，时尚批评（比尔日兰[O. Burgelin]）在19世纪是右派思想，但它在今天，从社会党开始，已经变为左派思想。一个思想来自宗教，另一个思想来自革命。时尚腐蚀了风俗，消除了阶级斗争。然而，时尚批评转向左派并不一定意味着历史的转折：它也许仅仅意味着，从道德和风俗方面看，左派接替了右派，以革命的名义继承了道德秩序和古典偏见。自从革命原则像绝对命令一样进入风俗之后，全部政治秩序，甚至是左派的政治秩序，都变成了一种道德秩序。

时尚是不道德的，这就是问题所在，各种权力（或者那些梦想权力的人）都必然会仇恨时尚。曾经有一段时期，从马基雅维里到司汤达，不道德获得认可，例如，曼德维尔这样的人在18世纪还能证明，一个社会只有通过自己的罪恶才能产生革命，正是社会的不道德使社会具有了活力。现在，时装仍然近似这种不道德：它对价值系统和判断标准一无所知：善或恶、美与丑、理性/非理性，它在此处或彼处起作用，因此它所起的作用就是颠覆一切秩序，包括革命合理性。它仿佛是权力的地狱，所有符号的相关性构成了这个地狱，任何权力为了保障自己的符号，都必然要砸烂这个地狱。今天，青年一代正是以这种名义，重新捡起了时尚，把它当成一

种对任何命令的抵抗,一种没有意识形态、没有目标的抵抗。

相反,时尚是不可能被颠覆的,因为它没有可以与之形成矛盾的参照(它的参照就是自身)。人们不能逃离时尚(因为时尚本身把拒绝时尚变成了时尚的特征——牛仔裤是一个历史例证)。确实,尽管人们总可以逃离内容的现实原则,但人们永远不能逃离代码的现实原则。人们甚至正是通过反抗内容而越来越好地服从代码的逻辑。那怎么办呢?这正是"现代性"的苛刻条件。时尚没有给革命留出位置,除非改变那种构成革命的符号的起源。时尚的惟一替代物不在某种"自由"中,不在某种超越中——朝向世界和参照的真理的超越,而在时尚符号形式的解构中,在意义原则本身的解构中,这就如同政治经济学的惟一替代物只可能在形式/商品的解构中,在生产原则本身的解构中。

四

身体或符号的尸体

性是符号的尸体。

符号是无肉的性。

标记的身体

身体的全部当代史就是它的分界史，标记和符号的网络覆盖身体，分割身体，在差异性和基本二重性中否定身体，以便仿照物体领域，把身体组织成交换/符号的结构材料，把身体的游戏潜在性和象征交换潜在性（这还不是性欲）化解为性欲，这种性欲被当成了决定性体制——完全围绕着菲勒斯偶像化组织起来的作为一般等价物的菲勒斯体制。从这个意义上说，身体在当代词义的性欲的氛围中，即在“解放”的氛围中，进人了一个诉讼过程，这个过程的运作和策略正是政治经济学的运作和策略本身。

时装、广告、裸体照、裸体戏、脱衣舞：到处都是勃起与阉割的舞台剧。这是一种绝对的丰富与单调。有长靴、皮裤、大衣下的短裤，有直到肘关节的手套和大腿上的袜带、眼睛上的布条和脱衣舞女的遮羞布，还有镯子、项链、戒指、腰带、首饰和链条——到处都是相同的剧本：一个标记获得符号的力量，并且因此而有了反常的色情功能；一道分界线表现阉割、**戏拟**阉割，使之成为**缺失**的象征连接，它的结构形式是两个充实词项之间的连接线（此时，这两个词项之间的相互作用，和古典符号经济学中的能指与所指相同）。在这里，通过这条线而像词项一样分别起作用的东西，

是身体的一个区（它决不是性感区，而是色情区、性爱区），是竖立起来成为菲勒斯能指的一个部位，它属于一种已经变成纯粹概念、纯粹所指的性欲。

在这个类似语言符号模式的基本模式中，阉割是**被意指**的（它进入符号状态），所以不受重视。裸体与非裸体在结构对立中起作用，并因此而促成了偶像的**指称**。例如，大腿上长袜的曲线：这个形象的色情力量不是来自邻近真实的性器官并由此产生**积极**的允诺这一事实（在这种幼稚的功能主义视野中，裸露的大腿也应该起相同的作用），而是来自以下事实：对性器官的恐惧（对阉割的惊慌的承认）**终止在一种阉割表演上**——长袜曲线这一无害的标记，除此之外，不再有缺失，不再有双重性和深渊，只有性的充实——裸露的大腿以及通过换喻方式而来的整个身体都由于这一停顿而成为**菲勒斯模拟像**，成为没有任何威胁性的、凝视和操纵的崇拜物①。如同在物恋中，此时的欲望以消除阉割和死亡冲动为条件得到满足。

因此，色情化在各处都是由一个被阻挡的身体碎片的勃起性构成的，是由那种超越一切阻挡的、处于能指位置的菲勒斯幻想化构成的，是由那种同时出现的、让性欲堕入所指地位（**再现**的价值）的简约化构成的。这是给人以安全感的驱魔结构操作，由此主体可以作为菲勒斯恢复镇定：主体可以认同这个身体碎片，或者认同整个实证化、偶像化的身体，在实现那种永远不会承认自己失败的欲望时，重新占有这个身体。

最小的细节中也可以读出这种操作。镯子、腰带、项链、指环，把手脚、腰身、脖子、手指构建成**勃起物**。而且，万不得已时，也不需要可见的线条或符号：虽然没有符号，但整个身体的色情性仍然是以幻想的分界，

---

① 被偶像化的东西，从来都不是性器官本身，不是作为物体的性器官，而是作为一般等价物的菲勒斯——正如在政治经济学中，被偶像化的从来都不是作为产品的商品本身，而是交换价值的形式及其一般等价物。

即装扮并受挫的阉割为基础，**在裸露中**起作用。即使没有被线条结构化（首饰、脂粉或伤口都可以起到这一作用），即使没有被分割——阻挡也总在那里，总在脱落的衣服中，指示着像菲勒斯一样突显的身体，哪怕是女人的身体，尤其是女人的身体：这正是脱衣舞的艺术所在，我们以后会再谈到这点。

也许应该在这个意义上重新阐释弗洛伊德所说的“象征”。脚、手指、鼻子或身体的某个其他部位可以作为阴茎隐喻起作用，这并非因为它们有突出的形状（并非根据这些不同的能指和真实的阴茎之间的类比模式）：它们的阴茎性能只存在于那种使它们竖立起来的幻想性断裂的基础上——这是一些被阉割的阴茎，这是一些**因为**被阉割才出现的阴茎。这是一些充实的、菲勒斯化的词项，它们通过这种阻挡而获得自主，得到指称——一切超越这种阻挡的都是菲勒斯，一切都通往菲勒斯等价关系，哪怕是女人的性器官，哪怕是传统上归入女性“象征”的那些带有开口的器官或物体也一样。身体不是按照男性或女性的“象征”分配的：更深入地看，身体是这种阉割的游戏和否定的场所，中国习俗对此有过说明（弗洛伊德在《拜物教》中引述过这个例子）：首先使女人的脚伤残，然后再把伤残的脚当偶像来崇拜。整个身体可以在无数形式下用于这种标记/伤残[①]，然后用于菲勒斯崇拜（性兴奋）。身体的秘密就在于此，而完全不在于生殖器官的变形。

---

① 围绕着性身体的符号礼仪与围绕着施虐受虐反常的痛苦礼仪之间有亲缘关系。“物恋”标记（项链、镯子、链条）总是模仿并展现施虐受虐标记（伤残、伤口、伤疤）。这两种反常都通过选择，在标记设置的周围具体化。

某些标记（那些惟一有暗示作用的标记）使**身体比它真正裸露时还要裸露**。此时，身体由于那种取决于礼仪的反常裸露而裸露。这些标记可以是服装、饰物，但也可以是姿势、音乐、技巧。所有反常都需要一些本义上的诀窍。在施虐受虐行为中，痛苦使身体成为象征标志，就像首饰或脂粉在物恋激情中所做到的那样。

所有反常都有一个共同点：在我们所描述的色情系统中，身体通过自满、通过自我诱惑而兴奋——在施虐受虐行为中，身体由于痛苦而兴奋（痛苦的自我性爱）。但两者有亲缘关系：不论他者是痛苦还是自满，他者都被彻底客体化。一切反常都在玩弄死亡。

因此,抹了口红的嘴是菲勒斯性质的(口红和其他化妆品是结构性开发身体的武器库中最好的部分)。抹了口红的嘴不再说话:恬静的嘴唇,半张半合,其功能不再是说话,也不再是进食、呕吐、接吻。在摄入与排出的双重交换功能之外,在拒绝这些功能的基础上,反常的色情文化功能出现了,迷人的嘴成为人为符号、文化劳动、游戏和游戏规则——它不说话,不进食,别人也不能亲吻——抹了口红的嘴被客体化,仿佛是首饰,其明显的色情价值并不像人们以为的那样来源于性感洞口的强调,相反,来源于它的闭合——从某种意义上说,口红具有菲勒斯的特征,它是让嘴具有**菲勒斯交换价值**的标记——勃起的嘴,肿胀的性,由此女人竖立起来了,而男人的欲望则在这里迷恋上了自我形象①。

当欲望建立在损失和相互洞开的基础上时,它是不可简约的,当欲望被这种结构作用间接化时,它就成为**可转让**的,通过菲勒斯符号与价值的交换,按照菲勒斯一般等价关系来计算——两者都以契约方式游戏,以菲勒斯积累的方式获得自己的快感——这是欲望**政治经济学**的完美状态。

对目光而言也是一样的。眼睛上的布条(以及眼睛上的其他色情假象)所起的作用,是否定那种作为永恒的阉割维度和爱情祭品的目光。通过化妆而变形的眼睛,是对他人的目光这一威胁的限制,在他人的目光中,主体可能看到自身的缺失,但如果睁开眼睛盯着自身,主体也可能令人眩晕地消失。这些像美杜莎(Medusa)的精巧的眼睛没有看任何人,没有向任何东西开启。它们被放入符号的劳动中,具有了符号的多余度:它们因自身的魅力而兴奋,它们对自身的诱惑就来自这种反常的自慰。

我们可以继续下去:对象征交换而言,嘴和目光是绝好场所,但处在这一色情意指过程中的任何身体部位或细节也同样是绝好场所。不过最美的物体,即在各处都能概括这种表演、作为身体政治经济学的拱顶石出

① 性行为经常以这种反常为代价才有可能:对方的身体通过幻想成为模特、菲勒斯/模特、菲勒斯偶像,被当做自己的阴茎来抚摩并占有。

现的物体，还是女人的身体。女人在成千上万种性爱变化中暴露的身体，显然是菲勒斯的突现，崇拜物的突现。这是菲勒斯仿真的巨大效果，同时也是不断重新开始的阉割表演。从广泛传播的图像到脱衣舞的繁琐礼仪，女性身体到处展现一种光滑的、没有断裂的力量，起着菲勒斯广告的作用，这是固化在无休无止的菲勒斯欲望中的力量（色情泛滥与生产本位主义增长之间那种想像的深层亲缘关系就在于此）。

女性身体的色情特权对男女都适用。事实上，这种相同的反常结构对所有人都适用：但它以拒绝阉割为中心，更喜欢和女性身体游戏，因为这仿佛是和临近的阉割游戏①。系统逻辑的发展（再说一次，它和政治经济学的发展是同构的）通向女性身体的色情发作，这是因为女性身体没有阴茎，更适合菲勒斯一般等价关系。男性身体远不能获得相同的色情效益，这是因为它既不能带来迷人的阉割回忆，也不能带来不断超越阉割的表演。它永远不能真正成为一个光滑、闭合、完美的物体：它有真正的**标记**（即那个通过总系统而增值的标记），因此对**分界**和这种菲勒斯偏移的长期效果而言，不大适用。另外，谁也不能肯定它就不会在某一天作为菲勒斯变形而现实化。直到目前为止，还没有勃起的广告，还没有勃起的裸体：正是以此为代价，勃起性才能在控制下转移到各种物体和女性身体上。但归根结底，阴茎勃起本身与系统并非不兼容②。

我们也许应该考察历史和社会的支配关系在女人的这种色情“特权”中是如何运作的。不是考察某种加深社会“异化”的性别“异化”机制，而是尽力考察**政治歧视中和物恋的性别差异中是否有不为人所知的相同过程在起作用**——这一过程导致被统治阶级或被统治群体的偶像

① 如果说长袜的曲线比眼睛上的布条或胳膊上的手套的曲线更色情，那不是因为长袜和生殖器混杂在一起——而只是因为阉割在这里以更接近、最接近的方式，在自己最紧迫的临近中被玩弄、被否定。因此，在弗洛伊德那里，女人是崇拜物，而长袜则是最容易发现女人阴茎缺失的物体。

② 惟一不可设想、不可接受的只是价值/菲勒斯的消除和激进的差异游戏的泛滥。

化，即他们的性价值夸大化，目的是更好地消解他们对权力秩序提出的关键性质疑。如果我们仔细思考这一问题，就会发现，在色情领域，全部有意义的材料都是由一整套奴隶物品（链条、项链、皮鞭，等等）和野蛮人特征（黑人文化、青铜色、裸体、文身）构成的，是由被统治阶级和被统治种族的各种符号构成的。女人也是如此，她们的身体附属于一种菲勒斯秩序，这种秩序的政治表达迫使她们不存在①。

① 尽管如此，男性在性二项对立中还是成为被标记项，这个被标记项在系统中又成为一般等价物。这个事实，这个在我们看来似乎不可避免的结构，其本身并没有生物学依据：这个结构和所有大结构一样，其目的就是与自然决裂（列维—斯特劳斯）。我们可以想像一种各项颠倒的文化：母系社会中的男性脱衣舞！这只要让女性成为被标记项并充当一般等价物就行了。但必须看到，在这种词项交替中（妇女"解放"深陷其中），结构仍然没有改变，对阉割的拒绝和对菲勒斯的抽象仍然没有改变。因此，即使系统包含一种结构交替的可能性，我们可以看出，真正的问题也并不在这里——而在一种彻底的交替中，它应该对性政治经济学的抽象本身提出质疑，这种性政治经济学建立在一个作为一般等价物的词项之上，建立在对阉割和象征经济的一无所知之上。

次级裸体

任何身体或身体部位都可以在功能上以相同的方式运作，只要它服从相同的色情**戒律**即可：它必须是而且也只需是尽可能地闭合，尽可能地光滑，没有断裂，没有洞口，没有"缺陷"，一切性感差异都被指称（并且设计）这个身体的结构障碍所消除，这种障碍在服装、首饰、脂粉中可见，在完全的裸体中不可见，但永远在场，因为此时它像**第二层皮肤**一样包裹身体。

从这个意义上说，那些无所不在的广告话语十分典型，例如"近似裸体"、"裸而不见，仿佛你在从前"、在紧身袜中"你比自然更裸"：所有这一切都是为了调和"直接"感受身体的自然主义理想和剩余价值的商业需求。我们不谈这个问题了。最有趣的地方是真正的裸体在这里发现了自己作为次级裸体的定义：紧身袜 X 或 Y 的裸体，透明纱衣的裸体："以至于这种透明将你变为你自身。"另外，这种裸体还经常被镜子替代——无论如何，女人正是在重叠中束缚"她梦寐以求的身体：她自己的身体"。至少这一次，广告神话是绝对有道理的：惟一的裸体就是在符号中自我重叠的裸体，就是在被表现的真相中自我包裹的裸体，这种裸体像镜子一样再现了身体在色情方面的基本规则，即为了以菲勒斯方式得到赞美而变

成自家的、无性的身体，变成半透明的、光滑的、脱毛的实体。

这方面的完美例子是电影《金手指》（邦德[J. Bond]）中那个涂成金色的女人：所有洞口都被堵住了，这是彻底的化妆，这使她的身体成为完美无缺的菲勒斯（它是金色的，这只是强调了与政治经济学的同构），这当然也就等同于死亡。这个涂金的裸体花花公主将因为体现色情幻想直至荒诞极限而死去。但在功能美学中，在身体的大众文化中，任何皮肤都是这样的。紧身袜、紧身裤、袜子、手套、“贴身的”长裙和上衣，更不用说晒黑的皮肤了：永远都是“第二层皮肤”这一主题，永远都是这种使身体变成玻璃的透明薄膜。

皮肤本身并不能被定义为“裸体”，只能被定义为性感区：接触与交换的肉体中介，吸收与排泄的代谢。身体并不终止于这种多孔的、有洞的、开口的皮肤，皮肤只是被形而上学设定为身体的分界线，它为了第二层皮肤的利益而遭到否定，第二层皮肤没有毛孔，没有渗出，没有排泄①，不冷也不热（它是“凉爽的”、“温暖的”：优化的空调），没有斑点，也不粗糙（它是“细嫩的”、“柔软的”），没有一定的厚度（“透明的肤色”），尤其是没有裂口（它是“光滑的”）。它被功能化，成为玻璃纸保护层。所有这些品质（凉爽、柔软、透明、光滑）都是**封闭**的品质——即一种零度，它来源于对两个极端的否定。皮肤的“青春”也是一样的：年轻/年老这一范式在仿真的不朽青春中被中和了。

这种裸体玻璃化可以与那种给物体加防护层的强迫症相比较：涂蜡、包塑等，还有刷洗、擦拭等劳动，目的都是让物体不断地重新进入清洁的、完美抽象的状态——这也是为了阻止它们分泌（变色、氧化、灰尘），预防

① 除了高贵的眼泪分泌，但这种谨慎的保留多么多余！参见“长睫毛”的奇文：“……一种激动的情绪使你如此激动，以至于只有你的目光才能表达你激动的程度，你在此时比在任何其他时候都更不允许你那化妆的眼睛背叛你。‘长睫毛’在此时比在任何其他时候都更不可替代……‘长睫毛’尤其在此时才呵护你的目光，保护你的目光，突出你的目光，以至于你只需给你的眼睛化妆，然后……就不必再想眼睛了。”

它们崩溃，使它们维持在抽象的不朽中。

这是“被指称”的裸体，它不暗示自己所编织的符号网络下的任何东西，尤其是不暗示身体：既不暗示劳动的身体，也不暗示享乐的身体；既不暗示性感的身体，也不暗示被撕裂的身体——它在安定的身体仿象中从形式上超越了这一切，仿佛是芭比娃娃：“她之所以美，是因为她精确地填满了自己的裙子”——这是没有未知数的函数方程式。与人体模型的皮肤（下面有颤动的肌肉）相比，现代身体更像充气娃娃，吕伊（Lui）曾用一个幽默节目表现过这个主题。人们在节目中看见一个脱衣舞女，她结束脱衣时，做了最后一个动作：她拔掉了自己的肚脐，于是她当下就泄气了——舞台上只剩下一小堆皮肤。

这是裸体的乌托邦，是在自己的真相中出场的身体的乌托邦。一个印第安人说（我不记得是谁了）：“裸体是一个无表情的面具，它掩盖了每人真正的天性。”他在这里的意思是：身体只在被铭文标记、覆盖时才有意义。阿莱（A. Allais）在节目中以相反的方式表达了上面的意思：一个狂热爱好真理的印度贵族不满足于寺院舞女的脱衣，于是让人活剥了舞女的皮。

身体在任何地方都不是这种存在的表面，不是这种没有痕迹的处女海滩，不是这种自然。身体只是在压抑中才获得这种“原初”的价值，**根据自然主义幻想让身体作为原貌得到解放，就是让它作为压抑得到解放**。此时裸体必将反戈一击，不可避免地给身体戴上空中审查的光环：第二层皮肤。因为皮肤像任何获得符号力量的符号一样，在意指过程中自我重叠：它从来都已经是第二层皮肤了。这并不是最后的皮肤，但永远是惟一的皮肤。

在这种致力于把身体建构为整合化幻想的多余的裸体符号中，我们重新发现了意识主体通过自己的镜像进行的无限思辨——在重叠中从形式上捕获并消除自身不可还原的分裂。这些题写在身体上的、紧挨着死亡冲动的符号，从来都只是在肉体材料上重复意识主体的这种形而上学

操作。这正如阿尔托所说:"人们通过皮肤使形而上学进入精神。"

这是镜子的围墙,也是标记的菲勒斯的重叠:在这两种情形中,主体都在自我诱惑。它诱惑自身的欲望,并且在被符号重叠的自身消除这一欲望。在符号交换的后面,在像菲勒斯堡垒一样的代码作用的后面,主体可以躲藏起来恢复镇定:避开他人的欲望(避开自己的缺失),在某种程度上(自)视而不被见。符号的逻辑和反常的逻辑在这里吻合了。

这里有必要彻底区分身体层面上的题写与标记的劳动在原始社会中和我们的当代系统中的不同之处。人们非常容易在"象征表达"这个普遍范畴中混淆它们,仿佛身体过去就一直是它现在的样子,仿佛古代文身具有和现代化妆一样的意义,仿佛存在着一种超越了历次生产方式革命、从远古时代直到政治经济学领域都没有变化的意指方式。在我们的社会中,**符号在一般等价物的制度下相互交换**,它们在主体的菲勒斯抽象和虚构性饱和的系统中获得交换价值。与此相反,在古代社会中,身体标记和面具活动的功能是即时实现象征交换,与诸神的交换/馈赠,或在群体中的交换/馈赠——这种交换不是在面具或符号操纵下的**主体对自身同一性的转让**,而且正相反,在这种交换中,**主体耗尽自身同一性**,成为占有/剥夺的主体进入冒险——整个身体就像财产和女人一样成为象征交换的材料——或者可以干脆说,在这种交换中,标准的意指模式还没有出现(就像货币的抽象概念还没有出现一样),我们那超验的"能指"/"所指",以及统治着我们那整个身体政治经济学的"菲勒斯"/"主体性"都还没有出现。一个印第安人(也许还是前面那个人)在回答白人关于裸体的提问时说:"我全身都是脸。"他的意思是说,他的整个身体(而且正如我们前面看到的,这个身体从来都不是赤裸的)都托付给了象征交换,而这种交换在我们这里却经常局限于惟一的脸和目光。在印第安人那里,所有身体都在相互注视,相互交换各自的全部符号,这些符号在永无休止的关系中耗尽自身,它们既不参照一种超验的价值规律,也不参照一种主体的私人占有。在我们这里,身体困住自己的符号,通过计算在主体的等价法

则和再生产法则下交换的符号而得到增值。主体不再消解于交换中:主体在思辨。正是这个主体,而不是野蛮人,完全处在拜物教中:通过身体这个配角,主体被价值规律偶像化了。

“脱衣舞”

贝纳丹(Bernardin),即吕伊,疯马夜总会经理,说:

“我们既不**脱**,也不**舞**……我们在戏拟……我是个骗子:我们给人那种展现赤裸裸的真理的印象,骗局不可能走得更远了。

“这和生活正相反。因为她裸体时,比穿衣时装饰更多。身上抹了极美的特殊底霜,皮肤光滑如缎……她的手套勾勒出手臂,总是很美,绿色、红色或黑色的长袜衬托出她的小腿和大腿……

“梦想的**脱衣舞**需要空中的女人。她在空中跳舞。因为女人移动得越慢就越色情。所以,我相信,一个失重的女人才能达到顶峰。

“海滩上的裸体和舞台上的裸体毫无关系。在舞台上,她们是女神,她们是不可接触者……裸体时尚,不论是在剧场还是在别的地方,都很肤浅,它局限于精神行为:我要变成裸体,我要展现裸体的男女演员。由于这些局限,这种裸体没有意思。在别的地方,大家表现的是现实:在这里,我只暗示不可能。

“到处都在炫耀的性现实降低了性爱的主观性。

“巴罗克(U. Barock)是奥地利波兰混血姑娘,强烈的灯光把她照成了彩虹色,她被首饰烘托,她戴着巨大的橙色假发,她将继续疯马的传统:

创造不能拥入怀抱的女人。”

脱衣舞是一种舞蹈：也许是惟一的舞蹈，它是当代西方世界最独特的舞蹈。它的秘密就在于这是一个女人对自己的身体的自我色情赞美，她的身体在这种节奏本身中引起别人的欲望。如果没有这种带来所有动作的自恋幻象，如果没有这种包裹身体并将其标记为菲勒斯对象的抚摩手势，那也就没有色情效果。这是崇高的手淫，如贝纳丹所说，缓慢的速度是必不可少的。这种缓慢指明，这个女孩围绕着自身所做的动作（脱衣、抚摩，甚至模仿快感）是“他人”的动作。她的动作围绕着自身编织出了性伴侣的幻影。但同时，这个他人被排除了，因为她代替了他，并且通过一种凝聚作用把这些动作占为己有，这种凝聚作用实际上与做梦过程相差不远。脱衣舞的全部色情秘密（和劳动）就在于这种对他人的召唤和罢免，这是通过一些动作来实现的，动作的缓慢是诗化的，就像电影慢镜头中的爆炸或坠落也是诗化的一样，因为此时，某种东西在完成之前**有时间让你想念**，这构成了欲望的完美，如果真有一种完美①。

只有在这种动作之镜中根据这种严格的自恋抽象来反映身体的脱衣舞才是优秀的脱衣舞——手势语言是这一整套符号和标记的运动等价

① 动作叙事在这里实现了巴塔耶（G. Bataille）所说的“相反的虚假”：因为身体不断地被那些暴露它的动作本身伪装、掩盖，所以身体通过这种二重性的力量获得了诗歌的意义。相反，我们可以看到裸体主义者和其他一些人的幼稚，比如贝纳丹所说的那种肤浅的海滩裸体，这种裸体以为可以展现赤裸裸的现实，却落入符号的等价关系：这种裸体从此只不过是一个所指自然的能指等价物。正如贝纳丹所说，这种自然主义的裸露从来都只是一种“精神行为”：它是一种意识形态。从这个意义上说，脱衣舞，由于它的反常游戏和精巧的二重性，与“裸体解放”相对立，与理性主义/自由主义意识形态相对立。“裸体的泛滥”是理性主义的泛滥，是人权、形式上的解放、自由主义愚民政策、小资产阶级自由思想的泛滥。一个小女孩的话准确地定位了这种写实的荒谬性：有人送给这个女孩一个会撒尿的玩具娃娃，她说：“我妹妹也会干这个。你不能给我一个真娃娃吗？”

物，而且它在时装、化妆、广告等所有层面上的身体勃起表演中也起作用[①]。拙劣的脱衣舞显然是那种纯粹的脱衣，它只是恢复裸体，达到演出宣称的这一目的，它缺乏身体的催眠状态，无法让身体直接触及观众的贪婪。拙劣的脱衣舞并非不能引起观众的欲望——其实正相反，但是舞女不懂得**为自己**重新创造魔物般的身体，她不懂得变体，不懂得让世俗的（现实主义的、自然主义的）裸体变为神圣的裸体，即一个自我描述、自我触摸的裸体（但这总是通过一种微妙的虚无、一种肉欲的距离、一种委婉实现的，它们如同在梦中，再次反映了如下事实：动作是颠倒的镜像，身体通过动作之镜返回自身）。

拙劣的脱衣舞是那种只有裸体、只有静止（或只有生硬的动作而没有"节奏"）的脱衣舞：此时舞台上只剩下严格意义上的"猥亵的"女人和身体，没有封闭的身体范围，这个身体本该通过动作的光环，将自身指称为菲勒斯，将自身作为欲望的"符号"来喜爱。因此，成功的脱衣舞根本不是人们普遍以为的"和观众做爱"，甚至恰好相反。按照贝纳丹的说法，脱衣舞女是女神，有关她的禁令，即她围绕着自身勾勒出的禁令，不意味着人们不能向她**索取**任何东西（即不能进入性行为表演：这种压抑的情境是拙劣的脱衣舞才有的情境），而意味着人们不能给予她任何东西，因为她已经给予了自己一切，所以她才实现了这种迷人的完美超越。

脱衣舞的缓慢动作是神职和圣餐变体所特有的。这里不是面包和葡萄酒的变体，而是身体变成菲勒斯。每件脱落的衣服不是让人靠近裸体，不是让人靠近赤裸裸的性"真理"（尽管整个表演也由这种偷窥冲动维持，也受到粗暴裸露和强奸冲动的纠缠，但这些性幻想与表演背道而驰）——每件脱落的衣服将它所暴露的东西指称为菲勒斯——衣物一件

---

① 透明纱衣的游戏也可以起到与这种动作游戏相同的作用。那种表现两三个女人的常见广告也属于同一类型：表面上这是一个同性恋主题，实际上这是自我诱惑的自恋模式变体，是通过性仿真迂回而进行的以自我为中心的重叠游戏（而且，这种性仿真也可以是异性恋的：广告中出现的男人从来都只是作为自恋的担保人，为了帮助女人自娱自乐才出现的）。

件脱落，一件件展现，游戏不断深入，身体随着脱衣舞的节奏越来越像菲勒斯模拟像一样突显。因此，这不是下到性"深层"的符号剥离的游戏，相反，这是向上的符号建构的游戏——每个标记都通过自己的符号作用获得色情力量，这也就是说，每个标记都实现了一种转向，从不存在的东西（缺失与阉割）转向这个标记在适当的时间地点指称的东西：菲勒斯①。脱衣舞很慢：假如它的目的是暴露性器官，那它就应该尽可能地快速进行，但它很慢，因为它是话语，是符号的建构，是延宕的意义的精心制造。目光也证实了这种菲勒斯变体。固定的目光是优秀脱衣舞女的基本王牌。人们一般把这种目光阐释为间离技巧，冷酷技巧，它用来标记色情情境的边界。这亦对亦错：固定的目光如果只标记禁令，那在这里就仍然会把脱衣舞送回某种压抑的淫秽剧中。优秀的脱衣舞不是这样的，这种目光技巧不是故意冷漠的技巧：脱衣舞女的目光之所以像时装模特的目光一样冷酷，这是因为"冷酷"已经被重新定义为目前的全部传媒文化和身体文化所具有的一种非常独特的品质，它不再属于冷热范畴。这种目光是被自我色情魅力中和的目光，是自我注视的女人/对象的目光，她大睁着双眼，但对自身视而不见。这不是压抑欲望的效果：这是完美与反常的顶峰。这是全部性系统的完成，这个系统希望的是：女人仅仅在愿意首先喜欢"自身"、感到自满、除了对自身形象外没有其他欲望和超越的时候，才能如此充分地实现自我，即如此迷人。

这种地位描绘出的理想身体正是时装模特的身体。模特提供了全部这种菲勒斯工具化的身体模式。"模特"（"manne-ken"）一词本身就说出了这个意思："矮人"，即小孩或阴茎。在这里，女人用一种精巧的操纵，用一种强烈自恋的、毫不动摇的戒律，包围自己的身体，使自己的身体成

① 最后一件衣服也可以脱下来：全裸的脱衣舞并不改变自己的逻辑。我们知道，动作就足以在身体周围勾勒出一道奇异的线条，它是一个远比内裤更微妙的标记。无论如何，这个结构标记（内裤或手势）阻挡的不是性器官，而是那种穿透身体的性化本身：因此，性器官表演，以及极限情况下的高潮表演，完全不能消除这种性化。

为诱惑的范式。也许正是这里,正是这种使她和她的神圣化身体成为活生生的菲勒斯的反常过程中,存在着**对女人的真正阉割**(也存在着对男人的阉割,但模式是围绕着女人而结晶的)。所谓被阉割,就是身上覆盖一些菲勒斯替代物。女人就是这样被覆盖的,人们勒令她们把自己的身体变成菲勒斯,否则她们就可能永无魅力。女人之所以不是物恋者,这是因为她们不断地将自身偶像化,让自己成为**玩偶**。我们知道,玩偶是偶像,它被制造出来就是为了让人给它穿衣、脱衣、化妆、卸妆。对儿童而言,正是这种覆盖与暴露的游戏产生了象征价值,也正是在相反的游戏中,当女人**变成**玩偶、变成自己的偶像和他人的偶像时,一切象征对象关系就逐渐消逝了①。

弗洛伊德说:"如此频繁地挑选偶像般的内衣,这是为了保留脱衣的最后时刻,在这个时刻,人们仍然可以认为女人是菲勒斯。"(《拜物教》)

因此,脱衣舞作为阉割表演的魅力也许来自发现的紧迫性,或更准确地说,来自寻求但永不能发现的紧迫性,或更准确地说,来自千方百计寻求不发现虚无的紧迫性。"任何物恋者面对女性生殖器时都会感到惊慌:这是曾经发生过的压抑留下的不可磨灭的烙印。"(同上)这是难以想像的缺席——这种经验后来作为每一次"启发"、每一次"暴露"的起因(特别是作为"真理"的性地位的起因)而长期存在——洞穴困惑变成了相反的菲勒斯魅力。这道裂缝的秘密被否定,被阻挡,但从中出现了整整一群偶像(物体、幻想、身体/对象)。女人的身体本身通过偶像化,也来阻挡这个缺席的位置,用自己的全部色情出场阻挡这种诱惑,"这是战胜阉割

① **反常**欲望是社会模式强制规定的正常欲望。如果女人能摆脱自我色情压抑,那她就不再是欲望对象,她就成为欲望主体,由此也就成为反常欲望结构的叛逆者。但她也完全可能以偶像崇拜方式中和他人的欲望,达到自身欲望的满足:此时,反常结构就仍然没有改变(主体与客体之间的这种欲望分工正是反常及其色情效益的奥秘所在)。因此,惟一的抉择就是:每人都打碎这座菲勒斯城堡,打碎这种反常结构(性系统将每人都禁闭其中),每人都不是贪婪地斜视自己的菲勒斯同一性,而是取代他人,正视自己的缺席,走出菲勒斯同一性的魔法,承认自身的危险二重性——此时,作为象征交换的欲望游戏才重新成为可能。

威胁的迹象和对这一威胁的预防”(同上)。

一层层幕布之后,空无一物,从来都空无一物,其实,为了发现这一点而不断向前推进的运动就是阉割的过程——不是对缺失的承认,而是对这种虚无实体的迷恋。西方的全部活动都通向一种令人眩晕的写实强迫症,都受到“斜视阉割”的影响:人们以重建“事物基础”为借口,潜意识中斜眼盯着空无。人们不是承认阉割,而是提出各种各样的菲勒斯不在场证明,然后像患上了着魔强迫症一样,力图一个个地排除所有这些不在场证明,以便发现“真理”——这个真理总归还是阉割,但它最终总是被表现为**否定**的阉割。

受到诱导的自恋

这一切促使我们从社会控制的角度重新提出自恋问题。弗洛伊德的一段文字曾提到我们所谈的东西(《自恋导论》):“有一种状态,在这种状态中女人自我满足,这可以补偿社会拒绝给予她们的选择对象的自由。严格地说,这样的女人只爱自己,程度几乎和男人爱她们一样强烈。她们的需要不是使她们倾向于爱,而是倾向于被爱,她们喜欢能满足这种条件的男人……这样的女人对男人最有魅力,这不仅是出于美学原因——因为她们一般都是最美的女人,而且也是出于各种有趣的心理原因。”然后他谈到了“儿童、猫和某些动物”,“我们羡慕孩子和动物所处的无懈可击的里比多期”,因为“孩子和动物表现出了一致的自恋”。然而,在当前的色情系统中,问题不在于这种初级的、与“多形反常”相关的自恋。问题更可能在于“童年时期真实自我超过理想自我而享有的那种自恋”的移位,更准确地说,在于作为自我理想的“童年完美自恋”的投射,我们知道,这种理想关系到压抑和升华。其实,女人给予自己的这种身体奖赏,这种美的修辞,反映了一种无情的准则,一种与统治经济秩序的伦理相平行的伦理。另外,在这种身体功能“美学”的范围内,没有什么能用以区别下面两种过程:一种过程是主体自己服从自我的自恋理想;另一种过程

是社会命令主体顺从这一理想，留给主体惟一的抉择就是自爱，就是按照社会强加的规则来投资自身。因此，这种自恋与猫的自恋或儿童的自恋有根本区别，**区别就在于它处在价值影响中**。这是一种**受到诱导**的自恋，是为了符号的增值与交换而对美的功能性赞颂。这种自我诱惑从表面看没有动机，但事实上，它的全部细节都通过身体的最佳管理标准以符号市场为目的。不论现代色情调动什么样的幻想，下达命令的总是理性的价值经济学，这就是造成与初级自恋或儿童自恋的根本区别的原因。

全部时尚和广告就这样绘制出了一张自我色情的"爱情国地图"及其勘探路线：你们负责自己的身体，你们应该开发它，你们应该向它投资——不是根据享乐的命令投资，而是根据大众模式反映的符号的命令投资，根据某种魅力流程图投资，等等。这里出现了一种奇特的策略：身体和性感区的投资转变为**身体和性感的表演**。从此，自恋诱惑依附于身体或某些被技巧、物体、动作、标记与符号的游戏对象化的身体部位。这种**新自恋**依附于身体作为价值而受到的**操纵**。这是一种受到诱导的身体经济学，它的基础是里比多的象征解构，是功能的摧毁和导向性重构，是按照定向模式，即在意义的支配下对身体的"重新占有"，是欲望的满足向代码的转移①。这一切建立了某种"综合的"自恋，也许有必要区分一下它与自恋的另两种古典形式：

初级自恋：主体与客体融合。

① 如果我们参照勒克莱尔（Leclaire）论述的字母功能，一种记录差异和消除差异的性感功能，我们就可以看出，当前系统的特点是为了字母的封闭功能而取消字母的开启功能。字母功能被分解了——象征性记录为了惟一的结构性记录而消失——欲望的字母表为了代码的字母表而消失。字母在代码系统中的等价关系，字母作为（语言学）价值的文字功能性，在这里也同样代替了字母的分析二重性。于是字母作为充实的符号，自我重叠，自我反映，以物恋的方式被赋予一元特征，占据了性感差异的位置，即字母被当成菲勒斯，所有的差异都消失了。字母在快感中对主体的划分消失了，让位给了偶像化字母中惟一的欲望满足。因此与勒克莱尔那里的性感身体相对立的，不仅是解剖学的身体，而且同样是，尤其是符号学的身体，它是由充实的、编码的能指词汇和满足欲望的能指模式构成的。

次级自恋:将身体作为有区别的"自我"——镜像来赋予功能。通过镜像的认识和他人的目光来进行"自我"整合。

第三种自恋:"综合"。按照集体功能模式的计算来重写被解构为"个性化"生本能的身体。身体被同质化,成为符号与差异的工业生产场所,在程序化诱惑的影响下被调动。遮挡身体的二重性,让身体完全实证化,成为诱惑、满足、魅力的模式。身体成为部分物体的**总和**,其主体是**消费**的你们①。身体本身成为合计的中介,它遮挡主体在自身与自己的缺失的关系。这一切都令人赞叹地出现在电影《蔑视》中:碧姬·芭铎在镜子前仔细展现自己的身体,让每个部位都得到对方的色情赞同,最后全身作为物体的形式累积而结束:"现在你是不是爱我整个人啊?"身体通过菲勒斯崇拜的一般等价物成为由模式赋序的符号总系统,如同资本通过金钱的一般等价物成为交换价值的总系统。

---

① 消费主体,尤其是身体消费的主体,这既不是"自我",也不是潜意识主体,而是你们,是广告中的你们,即主导模式所遮挡、粉碎并重建的主体,是在交换/符号中被当做赌注的"个性化"主体——因为你们只不过是第二人称和交换中的仿真模式,所以事实上你们不是任何人,"你们"只是支持模式话语的虚构词项。这个"你们"不再是人们与之说话的对象,而是代码重叠的效果,是出现在符号之镜中的幽灵。

乱伦的操纵

目前的身体"解放"必然经历这种自恋。"被解放的"身体，从某种意义上说，就是法规和禁令作为自恋变量在其中内在化的身体，这些法规和禁令在过去是从外部审查性行为和身体的。外在的约束变为符号的区域，变为封闭的仿真。如果说过去那种清教派的法规首先以父亲的名义，以暴力的方式，作用于生殖的性行为，那么目前的阶段则对应于所有这些特征的突变：

——法规不再是暴力的：它是一种温和的压制。

——法规基本上不再针对生殖的性行为，这种性行为已经在风俗中正式化了。在这个更为微妙、更为彻底的压制与控制的阶段，它针对的东西是**象征本身的层面**。这也就是说，压制超越了次级有性化（生殖性和两性社会模式），达到了初级有性化（性感差异和双重性，主体与自身缺失的关系，这种关系带来了一切象征交换的潜在性）。[1]

① 必须看到，身体的"解放"和"革命"主要在次级有性化层面上起作用，即主要在两性合理化层面上起作用。它们在这个迟到的阶段起作用的地方正是以前清教派的压抑起作用的地方，因此它们不能影响目前的压制层面，这个层面是象征的层面。这场革命相对于压制模式而言是"迟到的战争"。更妙（或更糟）的是：基本的压制正在阴险地四处蔓延，这甚至是由于"性革命"本身的缘故，这场革命在我们已谈到的受到诱导的自恋氛围中，经常以令人担忧的方式，与这种"悄悄的"压制会合在一起。

——法规不再以父亲的名义实施，但从某种意义上说，它以母亲的名义实施。因为象征交换建立在乱伦禁忌的基础上，所以在这个层面上，象征交换的任何废除（审查、压抑、解构），都意味着乱伦的倒退过程。我们已经看到，身体的色情化和菲勒斯操纵表现出偶像化特征：然而，物恋反常者是由下述事实定义的：他从未脱离对母亲的欲望，这种欲望使他成为自己的依恋物的替代物。这是母亲的活的菲勒斯，反常主体的全部努力就是维持这种有关自身的幻影，并在其中得到自身欲望的满足——事实上，这是**对母亲的欲望的满足**（而传统的生殖压制则意味着**对父亲的言语的满足**）。人们可以看出，这里创造了一种本义上的乱伦情境：主体不再自我分裂（他不再放弃自己的菲勒斯同一性），不再分裂（他在象征交换关系中不再放弃自己的任何东西）。认同母亲的菲勒斯，这充分定义了他。这一过程与乱伦中的情况相同：家丑不可外扬。

一般而言，今天的身体都是这种情况：父亲的法规，清教派的道德之所以在这里（相对而言）失败，是因为有一种里比多经济学，其特征就是象征的解构和乱伦障碍的消除。这种普遍的欲望满足模式通过大众传媒得到传播，它具有一种强迫和焦虑的性质，但与清教派那种以歇斯底里为主的精神病有很大差别。这里涉及的焦虑不再与俄狄浦斯禁令有关，而与下述事实有关：即使在满足和大量菲勒斯快乐的"怀抱"中，在这个慷慨、宽容、体贴、溺爱的社会的"怀抱"中，自己也只不过是对母亲的欲望的活傀儡。这种焦虑比生殖挫折的焦虑更为严重，因为它是废除象征和交换的焦虑，是乱伦期的焦虑：此时，他突然怀念主体的缺失本身——今天，这种焦虑到处都表现在**操纵**的恐惧症和强迫症中。

我们所有人都在所有层面上体验着这种精巧的压制和异化的形式：它的来源难以觉察，它的出场阴险而全面，与它斗争的形式却没有发现，也许是无法发现的。因为这种操纵涉及的是母亲对主体的原始操纵，就像主体对自身菲勒斯的操纵一样。现在不再可能像对抗父亲的超验法规那样对抗这种融合的、操纵的极限，对抗这种剥夺。任何未来革命都必须

考虑这一基本条件，并且在父亲的法规和对母亲的欲望之间，在压制/违反的循环和倒退/操纵的循环之间，重新找到象征的连接形式①。

① 这意味着某种类型的交换，它不受乱伦禁忌和父亲法规的统治，它不同于我们所了解的那种**建立在价值基础上**、在交换价值系统中达到顶点的交换（经济和语言）。这种类型的交换是存在的：这就是象征交换，它建立在相反的**价值废除的基础上**，因此它可以消解那种建立价值的禁忌，超越父亲法规。象征交换既不是向没有法规的倒退（走向乱伦），也不是纯粹而简单的超越（它总是依赖于法规），它是对这种法规的消解。

身体的模式

1．对医学而言，参照的身体就是**尸体**。换句话说，尸体在自己与医学系统的关系中是身体的理想边界。医学在完成的活动中，在保护生命的氛围中，生产并再生产的正是尸体。

2．对宗教而言，身体的理想参照是**动物**（“肉体”的本能和欲念）。身体像藏尸所，死后复活者像肉体的隐喻。

3．对政治经济学系统而言，身体的理想类型是**机器人**。机器人是身体作为劳动力的功能“解放”的完成模式，它是绝对的、无性的、理性的生产率的延伸（这可以是一个智能机器人：计算机总是劳动力智能的延伸）。

4．对符号政治经济学系统而言，身体的样板参照是**时装模特**（包括所有变种）。模特与机器人是同时代的（这是科幻作品中的理想伴侣：《太空英雌芭芭丽娜》），模特也代表价值规律下完全功能化的身体，但这次是作为价值/符号生产场所的身体。生产的东西不再是劳动力，而是意指模式——不仅是完成的性模式，而且是**作为模式的性行为本身**。

每个系统就这样透过自身目的的理想性（健康、复活、理性的生产率、解放的性行为），相继显露出与自身连接的还原幻想和身体展开策略时的

谵妄幻象。尸体、动物、机器人或服装模特——这些就是身体的否定性理想型，就是各种神奇的还原，身体在这些还原之下，在一个个相继而来的系统中，生产自己，写出自己。

奇怪的地方在于，身体只不过是这些模式，各种各样的系统将身体禁闭在这些模式中，但身体同时也是另一种完全不同的东西：它是这些模式的惟一根本性替代物，是否定这些模式的不可简约的差异。人们仍然可以把这种相反的潜在性称为身体。但对这种潜在性而言——对作为象征交换的材料的身体而言——模式、代码、理想型、定向的幻想都是不存在的，因为不可能有作为反物体的身体的系统。

“菲勒斯汇兑本位制”

自工业革命以来，在标志着政治经济学逐渐普及或价值规律不断深入的过程中，同一种巨大突变笼罩了物质财富、语言和性行为（身体）。

1. 产品成为商品：使用价值和交换价值。产品一方面属于“满足需求”这种抽象的目的性；另一方面属于那种调节它们的生产和交换的结构形式。

2. 语言变为交流手段和意指场所。它被分成能指和所指。如同商品在参照目的性中分解一样，语言作为中介，目的是表达：它分解为所指的秩序和一种调节能指交换的结构形式：语言系统的代码。

在这两种情形中，向功能目的性的过渡，向“客观”内容（使用价值或所指/参照）的理性归属，都强化了向一种结构形式的归属，这种结构形式就是政治经济学的形式本身。在“新资本主义”（技术与符号统治）的框架内，这一形式以牺牲“客观”参照为代价使自身系统化了：所指和使用价值为了代码和交换价值的运作而逐渐消失了。

在这一过程的终点——这个终点对我们而言只是在今天才显现，生产和意指这两个“部门”合并在一起了。产品和商品被当做符号和信息生产出来，并且以语言的抽象形态为范式调整自身：它们承载着各种内

容、价值、目的性（它们的所指），按照一种由**模式**赋予的抽象普遍形式流通。商品和信息在相同的符号地位中达到顶点。另外，即使在这里，它们的参照也在惟一的能指游戏面前变得模糊不清，所以这一游戏才能达到结构的完美：信息、情报、符号、模式的加速与增生——这是作为完整**循环的时尚**，商品的**线性**世界在这种循环中得以完成。

身体和性行为可以在以上所有这些词项中得到分析：使用价值/交换价值、所指/能指。

1. 人们可以论证性行为怎样**在它当前的“解放”方式中**分解为使用价值（“性需求”的满足）和交换价值（受模式流通支配的色情符号的游戏和计算）。可以论证性行为作为**功能**已经独立自主：它从人类繁殖这一集体功能，转向生理平衡（全身卫生的构成部分）、心理平衡、“主体性表达”、潜意识流露、性快乐伦理等各种个体功能——还有什么功能？无论如何，性行为成为**主体经济学的一个要素**，成为主体的客观目的性，并且它本身服从一种目的性命令，不论这一命令是什么。

2. 性行为正是在它功能化（它屈从于某种**通过它而言说**的超验参照：即使这只是它自己的理想化本源，即里比多——所指的最终托词）的范围内获得结构形式（如同工业产品或交际语言）。它属于一些巨大的对立（男性/女性），这些对立的区分划定它的界限，在通过某个性器官验证的某个性**模式**的运用上具体化，结束了身体的能指游戏。

3. 男性/女性这种**结构**与生殖器**功能**（繁殖功能或色情功能）具有的特权相混淆了。这种相对于身体的各种性感潜在性而言的生殖性特权在男性主导的社会秩序结构中得到反映。因为这一结构性利用的是生物学差异，但这甚至不是为了维持一种真正的差异：相反，这是为了建立一种**一般等价关系**——菲勒斯成为绝对能指，一切性感可能性都根据这一能指来衡量自己，安排自己，建立相互的抽象关系和等价关系。这种**菲勒斯汇兑本位制**支配着当前的全部性行为，包括“性革命”。

4. 菲勒斯作为性行为一般等价物的出现，性行为本身作为象征交换

潜在性的出现——这一切定义了身体政治经济学的出现，它是在身体象征经济学的废墟上建立起来的。目前的“革命”以及全面自由化氛围中的性狂热，都只不过是身体和性行为达到政治经济学阶段的表现，是它们被纳入价值规律和一般等价关系法则的表现。

5．在这两个方面——**作为功能的性行为**的升级和**作为结构话语的性行为**的升级——主体都被送回政治经济学的基本规范中：它通过性思考自身、定位自身时用的词项是**平衡**（自我同一性影响下的功能平衡）和**一致性**（代码无限再生产影响下的话语结构一致性）。

如同那些“选定”的物体（符号政治经济学重新接纳的物体）服从的是剥离的需要，反映的是苦行主义的功能计算经济学；如同符号通常都倾向于功能剥离，以便尽可能精确地表现能指和所指的吻合，这种吻合是符号的法则和现实原则；身体在被政治经济学捕获后，就像倾向于自己的绝对需要一样，也倾向于形式的裸露。这种裸露在概括“解放”的全部理想主义观点的同时，也概括了一切标记、时装、化妆的铭刻作用，这种裸露完全不是身体的一次“发现”或一次“重新发现”：它表现的是身体在我们社会的历史进程中的**逻辑**变形。它表现的是身体在自己与政治经济学的关系中的现代地位。如同物体的剥离标志着物体对某种功能的归属，即**它们被功能中和**——身体的裸露定义了身体对“功能/性”的归属，它被分配给了作为功能的性，即**身体和性相互中和**。

身体的煽动性

在性革命的影响下，冲动变为革命养分，潜意识变为历史主体。解放那种作为社会现实的“诗歌”原则的初级过程，**解放那种作为使用价值的潜意识**：这就是体现在身体口号中的想像。人们可以看出，为什么身体和性承载着所有这些希望：因为身体和性在我们的“历史”社会曾经有过的任何秩序中都受到压抑，它们变成了**彻底否定性的隐喻**。人们想让它们离开隐喻，进入革命**事实**的状态。错误：支持身体，这是一个圈套。人们无法站在初级过程一边，这仍然是一种次级幻觉（利奥塔尔）。

身体充其量将永远保持二重性，而且这也只是理论上的。客体与反客体：身体穿越并废除那些企图统一它的学科——在场与不在场：身体既是潜意识的在场又是主体的不在场，等等。当代精神分析（勒克莱尔）在划分了解剖学身体和性感身体之后，仍然是以身体的名义，在字母的制度下，确定欲望的运动。永远是身体。因为没有词项能表达不在场：最好的词项也许仍然是身体这个词项，它曾在整整一段历史时期指称未发生的东西和被压抑的东西。不过应该意识到这一遗产的危险。身体的压抑地

位过去给予身体的颠覆性特权,由于当前的身体解放而消失了①(这种解放并不仅仅是一种压制性非升华政治的表现,精神分析也参与了身体和性的正式化:在这里,身体和性作为主体的关键**事件**,作为诉讼,作为劳动,作为概念与价值秩序中的历史性**登基**,两者之间错综复杂的关系也是理不清的)。应该想一想:人们"解放"的这个身体会不会并不永远否定原来那个压抑的身体所具有的象征潜在性? 人们"谈论"的这个身体会不会恰巧并非那个正在发话的身体的反面? 在当前的系统中,与作为初级过程场所的身体相对立的是作为次级过程的身体:色情的使用价值和交换价值,价值影响下的合理化。与冲动的、受到**欲望**困扰的身体相对立的是符号化、结构化、在裸露中戏剧化、通过**操作的性行为**功能化的身体。

这个次级的身体,这个性解放和"压制性非升华"的身体,就是被置于**惟一的生本能符号下**的身体。性与惟一的生本能原则相混淆了,即**两者由于接近死亡冲动而相互中和了**。于是快乐原则作为"被解放"主体的理性,作为主体的"新政治经济学"的理性而建立起来了。"爱欲用自己的话语重新定义了理性:保护那种满足秩序的就是合理的。"(马尔库塞)从此,"被解放"的主体性竭尽全力作为肯定性进入快乐原则的实施,从此,生本能只不过是作为满足模式的里比多的物化。这里出现了一种新的**理性**,它为主体的无限目的性开辟了道路。此时,性"升级"和生产

① 在身体的否定史之后,身体的肯定史到来了。当前"革命"的全部歧义性来源于几个世纪的压抑已经把身体建立在了价值之上这一事实。身体在压抑状态中,具有一种改变所有价值的犯规潜在性。但必须看到,与此同时,在压抑的庇护下,身体和一系列"唯物主义"价值(健康、舒适、性自由)之间,出现了长期的、难以理清的混淆——身体的概念在某种超验唯物主义的庇护下得到发展,而这种唯物主义则是在作为其替代方案的唯心主义的庇护下悄悄成熟起来的——因此,身体的复活本身依据的是一些确定的目的性,并且在这个新价值系统的平衡中作为能动因素而起作用。裸露成为基本主体性的标志。身体成为冲动的旗帜。但这种解放也带有任何解放都难免的歧义性。主体性作为价值被解放。如同劳动从来都只是作为生产力和交换价值系统中的劳动力被"解放",主体性也从来都只是作为受到诱导的意指模式、意指系统范围内的幻想和符号/价值而被解放,这种意指系统与生产系统的吻合是相当明显的。总之,主体性的"解放"从来都只是主体性被政治经济学重新捕获这个意义上的解放。

力得到解放的社会所显露的无限增长模式之间，不再有任何差异——两者都依照相同的运动而演变，两者也都依照它们以为可以消除的死亡冲动那不可避免的衰退而注定要失败。

在生本能的氛围中建构的身体代表着一个更发达的政治经济学阶段。在这个阶段，象征交换彻底消失，就像在古典的政治经济学系统中人类劳动彻底异化一样。如果说马克思描绘了劳动力异化和商品逻辑必然导致**意识物化**的历史阶段，那么我们可以说，今天，身体（以及所有象征领域）在符号逻辑中的登录必然夹杂着一种**潜意识物化**。

裸露非但没有被欲望分裂，反而还作为欲望的等价物和表演而起作用。身体非但没有被性分裂，反而还作为性的能指和等价物而起作用。性行为非但没有被二重性分裂，反而还通过“男性”与“女性”的结构手段，作为这种二重性的等价关系而起作用！性的两极作为差异的剧本而起作用。在结构上分为两个词项的里比多作为死亡冲动的简约等价物而起作用。这样一来，随处可见的裸露、身体、性、潜意识，等等，非但没有通向深层差异，反而还作为相互的典型等价物而相互连接，相互成为换喻，并且为了从一个词项到另一个词项地定义**一种性行为话语逻辑**而到处散布一种作为价值的性话语。这种操作与心理形而上学中的操作相同，在那里，主体作为观念参照，仅仅是由意识、意志、再现等词项的流通和不间断的换喻交换构成的。

寓　言

“啊，为什么最后有两种性别呢？”

“你抱怨什么？你是想要十二种还是一种？”

——《现代小说》

我们可以拓宽这个差距：为什么不是零性别或无限多性别呢？这里的“数量”问题是荒谬的（而人们却可以**合乎逻辑**地发问：为什么每只手不是六根指头？）。它之所以荒谬，是因为所谓有性化，恰恰就是这种穿越每个主体的划分，因此“一”或“几”都是无法想像的——但“二”也是无法想像的，因为“二”已经是数量了（而且上面这段荒谬的对话所依赖的也正是作为数量的“二”）。然而，性在自己的基本词义中，既无法达到整数的阶段，也无法达到可数的阶段：它是一个**差异**，而差异的“两端”不是“两项”，不能相加，也不能构成一个数列。它们不能被当做**单位**来考虑。

但这段对话在强加的两性（男性/女性）模式的范围内是符合逻辑的，因为这种模式一开始就是把性当做“二项”结构对立提出来的。从男性和女性被当做完整的词项提出开始，通往数列计算的荒谬边界的可能性，通往**作为积累的性**的可能性，就包含在两性结构中了。

性的**二重性就这样被二值性**（性的两极和两种角色）简化。今天，这种二值性正在经历“性革命”变形，人们看到，男性与女性之间的各种差异似乎正在变得模糊不清，性的二重性被单性的歧义性简化了。

反对唯性主义隐喻。

今天，在弗洛伊德的启发下，人们可以很容易、过分容易地在任何一种社会的、伦理的、政治的实践中辨认出升华，即冲动过程的次级合理化。用压抑和性幻想**确定性**的词项来破译一切话语，这在文化上已经成了老生常谈。

然而，这仅仅是一些**词项**，其中的潜意识仅仅是参照性语言。性话语也同样成为性幻想。过去，性本身是对道德欺骗和社会欺骗的批判性简约化，现在它变为一个问题的**合理化方式**，这个问题处于**社会关系的全面象征摧毁**的层面——这是唯性主义话语在给人安全感的代码中界定的问题。今天，很容易在《法国星期日》周刊中读到，众多妇女的性冷淡症来自她们对父亲的过度固恋，她们因此而通过禁止自己快乐来惩罚自己：从此，这种精神分析的"真理"成为文化和**社会**合理化的构成部分（所以精神分析疗法才越来越深地陷入绝境）。

性阐释或精神分析阐释并没有什么特权。这种阐释也可能通过幻想成为终极真理——因此当下就通过幻想成为革命主题。这正是今天发生的事情——革命和精神分析的串通、"资产阶级"对精神分析的回收，两者都属于相同的想像和相同的扭曲——两者都属于**性和潜意识作为决定性体制的登录**，这也就是说，两者都简化为理性主义因果性。

自从合理化以任何体制的名义出现以来，当性在政治、社会、道德中被升华、被合理化的时候，当象征在占统治地位的性言语中被审查、被升华的时候，欺骗就产生了。

庄子的屠夫

文惠君曰:"嘻,善哉!技盖至此乎?"

庖丁释刀对曰:"臣之所好者道也,进乎技矣。始臣之解牛之时,所见无非牛者。三年之后,未尝见全牛也。方今之时,臣以神遇而不以目视,官知止而神欲行。依乎天理,批大郤,导大窾,因其固然。枝经肯綮之未尝,而况大軱乎?良庖岁更刀,割也;族庖月更刀,折也。今臣之刀十九年矣,所解数千牛矣,而刀刃若新发于硎。彼节者有间,而刀刃者无厚;以无厚入有间,恢恢乎其于游刃必有余地矣。是以十九年而刀刃若新发于硎。虽然,每至于族,吾见其难为,怵然为戒,视为止,行为迟,动刀甚微;謋然已解,如土委地。提刀而立……"

——《庄子·养生主》

这是分析的完美例证,是分析的非凡操作性,这种分析超越了饱满的、实在的、不透明的物体视觉形象("始臣之解牛之时,所见无非牛者……"),超越了身体的解剖学形象,这一形象是由骨、肉、器官组成的实体构造,可以随意切割,被外在表象所统一。普通屠夫对付的正是这种表象,所以只会使劲切,而庄子的屠夫却认识空无的连接和空无的结构,

身体是通过这种空无构成的（"批大郤，导大窾……"）。他的刀不是穿越实体的实体，这把刀本身就是空无（"而刀刃者无厚"），而且连接着空无（"恢恢乎其于游刃必有余地矣"）。这把刀随着分析思路而行动，它不切割这头牛占据的空间，即感官和视觉证实的空间，它依照节奏和间隙的内在逻辑组织而行动。它之所以没有磨损，这是因为它没有要求自己战胜一种骨与肉的厚度，一种实体——因为它是建立在差异之上的纯粹差异——这里是在分解一个身体，这是一种实践操作，但我们看得很清楚，这种操作建立在一种象征经济学上，它既不是"客观"认识的经济学，也不是力量关系的经济学，而是交换结构的经济学：刀和身体**相互交换**，刀在**陈述**身体的缺失，并且通过这种方式本身，依照身体的节奏解构身体。

这把刀也正是勒克莱尔的字母，他的字母以性感方式，依照欲望逻辑，划分这种身体场所。这是象征登录的"不可磨损"的随意使用性，此时，字母让它那极其纤细的刀刃，分开解剖学身体，在身体的空无连接上起作用——而不是让充实的话语，即笨拙的屠夫的话语，在有形的明证中以解剖方式一个劲地切割。

这把刀也是利希滕贝格（G. C. Lichtenberg）那把刀的千年兄长①，利希滕贝格的刀是逻辑悖论（没有刀身，没有刀柄），它整治的不是实体菲勒斯及其幻想（幻觉）的明证，而是**缺席**的菲勒斯的象征形态——庄子的屠夫用的刀不是作用于身体：它是消解身体，它在身体中专心致志、漫不经心地游动（注意力在浮动："怵然为戒，视为止，行为迟"），它在身体中以**易位书写的方式**前进——这也就是说，它不是从一个词项到另一个词项地前进，不是一个一个地经过那些像依附功能句法的词汇一样并联的器官：不是像笨拙的屠夫和意指语言学家所做的那样。这里的意义之刃是另外一种样子：它摆脱了显在的身体，追踪身体之下的身体。这就像易位书写一样，易位书写的模式分散并消解**最初**的词项和语料，它的秘密就

① 这与奥卡姆（Occam）剃刀正好相反，他的剃刀用来阉割，画出抽象性和理性的直线。

在于:另一种连接在话语下流动,重新描绘出某种东西,例如一个名称、一个表达形式,这种东西的缺席困扰着文本。这把刀描绘并消解的正是这种身体表达形式,这一形式向解剖学身体提出挑战。可以肯定,在原始社会中,符号的效应,符号的象征有效性,远不是"巫术"的,它与这种**易位书写式消解**的精确劳动相关。性感身体的构造也是一样的,这种构造从来都只是一个表达形式的易位书写式连接,这是一个"从未存在却已消失"的表达形式,它的欲望之刃改变了选言综合,重新描绘了这种综合却未言说:欲望本身只不过是能指按照音乐节奏,即按照庄子的屠夫所用的这把刀的节奏,在身体的奥耳甫斯(Orpheus)式分散中,在诗歌的易位书写式分散中的消解。

五

政治经济学与死亡

死人的引渡

起初，野蛮人仅把自己部落的成员叫做“人”，此后，“人”的定义得到极大扩展：它变成一个普遍概念。这甚至就是人们所说的文化。今天，所有人都是人。普遍性的基础不存在于任何其他地方，只存在于这种重言和重叠中：正是在这里，“人”获得了道德法和排他律的力量，因为“人”当下就确立了自己的结构副本：非人。人甚至只是这种对非人的确立；人类进步，文化进步，只不过是一连串的歧视，这些歧视不断地使“他人”成为非人，即宣布“他人”无效。对那些自称为“人”的原始人而言，他人是其他东西。相反，对我们而言，在作为普遍概念的人这个符号下，他人什么都不是。在其他地方，成为“人”，如同成为绅士一样，是一种挑战：这一**资格**，这一地位，作为竭力体验到的差异，不仅可以与神灵、祖先、异族、动物、自然等不同的存在进行交换，而且在各处都“要求”得到应用、赞美、捍卫。“我们”则满足于向普遍性的晋升，满足于抽象的、按照人种等价关系计算出来的属性价值，排斥所有其他东西。因此，从某种意义上说，随着文化的发展，人的定义不可避免地变狭窄了：文明向普遍性的每一次“客观”进步都对应于一种更严格的歧视，以致我们可以隐约看见，人的最终普遍性的时代将与所有人被驱逐的时代吻合——那时将只剩纯粹的

概念在空无中闪烁光芒。

种族主义是近代的事情。先前的文化或种族曾经互不了解或互相灭绝，但这一切从来都不是在普遍理性的影响下发生的。那时不存在人的标准，不存在人与非人的划分，只存在一些可能造成殊死冲突的差异。我们的有关“人”的无差异概念反倒导致了歧视的出现。只要读一读16世纪让·德雷里（Jean de Léry）在《巴西土地游记》中的叙述，我们就可以看到，那时，人的观念还没有以纯粹的形而上学方式进入西方文化，还没有种族主义：这位经历过宗教改革的日内瓦清教徒绅士来到巴西的食人族中间，他不是种族主义者。此后，我们变成了种族主义者，因为我们有了长足的进步。我们的种族主义针对的不仅仅是印第安人和食人族——我们的文化在追求合理性的过程中，陆续把无生命的自然、动物、低等种族①引渡到非人中，此后，这种癌症甚至侵入了人们企图限制在绝对优势中的社会。福柯分析过西欧现代社会初期对疯子的引渡，但我们也了解儿童的引渡情况：儿童随着理性的发展本身，逐渐遭到禁闭，禁闭在儿童的理想化地位中，禁闭在儿童世界的贫民窟中，禁闭在童真的屈辱中。老人也同样变成非人，他们被扔到正常性的边缘。还有许多其他“类别”，它们恰恰是在标志着文化发展的一次次隔离中成为“类别”。穷人、不发达国家的人、低智商者、性反常者、变性者、知识分子、女人：这是恐怖的民俗，驱逐的民俗，这种驱逐的基础是越来越种族主义化的“正常人”定义。

① “普遍性”的观点是种族主义得以建立的依据，但人们却总是从这个观点出发，企图遵循人文主义的平等道德，超越种族主义。这种平等道德过去建立在灵魂上，今天建立在人种生物学特征上，然而，无论是灵魂，还是人种生物学特征，都不是比肤色更客观或更不武断的论据。因为它们也是一些区别性标准。基于这些标准（灵魂或性别），人们的确可以得出“黑人”=“白人”的等价关系——但这一等价关系更加彻底地排除了所有那些没有“人”的灵魂或性别的东西。野蛮人既不把灵魂实体化，也不把人种实体化，他们把土地、动物和死人都看成是社会成员。我们则基于普遍性原则，基于平等的元人文主义，抛弃了土地、动物和死人。这种元人文主义以白人为标准吸纳黑人，但它扩展的只不过是抽象社会性的界限，法律上的社会性的界限。这里仍然是同一种魔术，它仅仅是在普遍性的符号下染白了黑人。

正常性的精髓将是：在极限情况下，在一个最终获得普遍性的社会中，所有“类别”都被排斥、隔离、驱逐，正常性和普遍性最终将在人的符号下混淆在一起。

对这种真正的文化史和这种歧视系谱学而言，福柯的分析是最重要的构件，在这一历史中，从 19 世纪开始，劳动和生产本身占有决定性位置。然而，还有一种排斥，它先于所有其他排斥，比对疯子、儿童、低等种族的排斥更彻底，它先于这些排斥并充当样板，它是我们的文化“合理性”的基础本身：这就是对死人和死亡的排斥。

从野蛮社会向现代社会的演变是不可逆转的：逐渐地，**死人停止了存在**。他们被抛到群体的象征循环之外。死人不再是完整的存在，不再是值得与之交换的伙伴。人们让死人清楚地看到了这一点，把他们放逐到了离活人群体越来越远的地方，先是从家庭的私密空间放逐到了墓地，这最初的集中地还处在村庄或城市的中心，后来又出现了最早的隔离区，它预示了以后所有的隔离区，这些隔离区被抛到离中心越来越远的郊区，最后死人干脆没有任何地方可去了，比如那些新兴城市或当代大都市都没有为死人预留任何地方，不论是物质空间，还是精神空间。即使是疯子、犯人、行为异常者也还能在新兴城市中，即在现代社会的合理性中，找到一处收容他们的设施——只有死亡功能无法在这里编程和定位。老实说，人们不知道拿死亡怎么办。因为，在今天，**死亡是不正常的**，这是一种新现象。死亡是一种不可思议的异常，相比之下，其他所有异常都成无害的了。死亡是一种犯罪，一种不可救药的反常。死人不再能分到场所和时空，他们找不到居留地，他们被抛入彻底的乌托邦——他们甚至不再遭到圈禁，他们蒸发了。

但我们知道这些找不到的场所意味着什么：如果说工厂不存在了，那是因为劳动无所不在；如果说监狱不存在了，那是因为社会时空中的关押和禁闭无所不在；如果说精神病院不存在了，那是因为心理和临床的控制已经得到普及；如果说学校不存在了，那是因为社会过程的所有纤维都浸

透了纪律和教育;如果说资本不存在了(对资本的马克思主义批判也不存在了),那是因为价值规律已经以各种形式转入生存的自主管理,等等。如果说墓地不存在了,那是因为现代城市在整体上承担着墓地的功能:现代城市是死亡之城、死人之城。如果说实用性大都市是全部文化的完成形式,那么很简单,我们的文化就是一种死亡的文化①。

死后的生存或等价的死亡

应该说,被活人驱赶、与活人分离的死人,迫使我们这些活人处于一种**等价的死亡**中:因为无论如何,不论好坏,象征义务的基本法则都会发挥作用。比如,疯病从来都只是疯子和正常人之间的那条分界线,即正常性与疯病共同**分享**的那条线,正常性借以定义自身的那条线。任何监禁疯子的社会都是一个被疯病深深浸透的社会,最终只剩疯病在正常性的合法符号下到处进行象征交换。疯病对监禁疯子的社会所起的这种长期作用一直持续了好几个世纪。今天,疯人院的高墙被拆除了,这不是因为某种奇迹般的宽容,而是因为疯病对这个社会所起的正常化作用已经**完成**——疯病成为氛围,尽管它仍被禁止居留。疯人院被吸收到社会领域的内部,因为正常性达到完美之点,与疯人院的特征相会合,监禁的病毒进入了"正常"存在的所有纤维。

死亡也是如此。死亡最终只是这条隔离"死人"和"活人"的社会分界线:因此它同时涉及死人和活人。活人想以排斥死人的方式成为活人,

① 目前的低租金住房看上去很像墓地,而墓地则很正常地呈现出住房的形式(尼斯等地)。反过来,令人感叹的是,在美国的都市,有时也在法国的都市,传统的墓地构成城市贫民窟中惟一的绿地或空地。死人的空间成为城市中惟一适合居住的地方,这意味深长地说明了现代城市公墓的价值颠倒。在芝加哥,孩子们在公墓玩耍,自行车手在公墓骑车,情人在公墓拥抱。哪个建筑师敢从目前城市布局的这一真理中获取灵感来根据墓地、空地和"被诅咒"的空间设计一座城市呢?这将真的成为建筑学的死亡。

想以删除死亡的方式把生命简化为一种**绝对剩余价值**,但与这种荒谬的幻觉相反,坚不可摧的象征交换逻辑在死后生存的无差异命定性中重新建立了生命和死亡的等价关系。死亡一旦被压抑在死后生存中,那么根据著名的回流规律,生命本身也就只是一种通过死亡确定的死后生存了。

墓外贫民窟

随着对死人的隔离,不朽性的概念成长起来了。因为,在死亡彼岸,这种标志着"灵魂"和"高级"精神的卓越地位,只是一种虚构,它掩盖了对死人的真实引渡和与死人的象征交换的中断。当死人在场时,他们虽然有差异,但还活着,还是活人在多种交换中的伙伴,此时他们不需要成为不朽者,也**不应该**成为不朽者,因为这种奇异的品质会破坏一切相互性。只是随着活人对死人的排斥,死人才渐渐变成不朽者,这种理想化的死后生存只是他们遭到社会流放的标志。

必须摆脱如下观念:宗教**进步**从万物有灵论过渡到多神论,再过渡到一神论,此过程中逐渐显露出一个不朽的灵魂。其实,死人正是随着被监禁才被赋予不朽性,这有点像我们所看到的社会中的情况,在预期寿命增长的同时,老年人被当做不适应社会的人,对他们的隔离也在加强。

因为不朽性在发展——这是最奇特的事情之一。在时间中:它从有限的死后生存过渡到永恒的死后生存;在社会空间中:它被民主化,从几个人的特权过渡到所有人的潜在权利,但这是比较晚的事情。在埃及,群体中的某些成员(先是法老,后来是祭司、头领、富人、统治阶级中的熟悉内情者),依据他们的权力本身,逐渐成为不朽者,其他人则仅仅有权死亡并成为灵魂。在接近公元前2000年的时候,每人都获得了不朽性:这是某种社会成果,也许是费了很大力气才取得的。我们不需要讲叙社会的历史/虚构,就完全可以想像出埃及古王国时期为争取人人不朽的权利而出现的各种反抗和社会运动。

因此,不朽性最初确实是权力和社会优越性的象征标志。原始群体没有政治权力的结构,因此也没有个人的不朽。此后,在那些不太分化的社会中,一种"相对的"灵魂和一种"有限的"不朽对应于权力结构的相对优越性。后来,随着那些具有完全的权力优越性的专制社会的出现,即随着那些"大帝国"的出现,不朽得到普及并永恒化了。首先得到这种晋升的是国王或法老,后来,在更发达的阶段,上帝本身也得到这种晋升,上帝是最伟大的不朽性,每人的不朽都通过再分配而来自上帝。上帝不朽这个阶段对应于一些世界性大宗教,尤其是对应于基督教,但这个阶段已经是社会权力高度抽象的阶段,比如罗马最高领导权就是如此。希腊诸神之所以还会死,是因为相关的特殊文化还不具有普遍性。

即使在基督教的初期,人们对不朽的意见也不一致,不朽是更晚才取得的成果。那时,教会的神甫们仍然认为,灵魂在等待复活时可以消失。甚至当圣保罗布讲复活的观念时,他不仅遭到异教徒的嘲笑,而且遭到基督徒和神甫的强烈抵制。在《旧约》(《但以理书》)中,只有那些生前没有得到**善报或恶报**的人,才能得到复活的允诺。在生命的彼岸,死后生存只不过是全部账目的结算,它取决于生前是否剩有一些余额还没进行交换。古代群体可以当下结清所有账目,结清全部象征欠款,从不求助来生。相对于古代群体的这种象征可能性而言,复活或不朽是典型的权宜之计。

灵魂不朽最初是权力的区别性标志,它在整个基督教发展过程中则起着平等主义神话的作用,它仿佛是来世的民主,面对着尘世中死亡面前的不平等。这只不过是一个神话。即使在最信奉普救说的基督教版本中,不朽也仅仅是**在权利上**才属于所有人。事实上,它是一点一点出让的,它依然是一种文化的特权,依然是这种文化中某个社会政治种姓的特权。传教士曾经相信过土著的灵魂不朽吗?在"经典的"基督教教义中,女人真的有灵魂吗?疯子、儿童、罪犯也有灵魂吗?其实,我们总是谈到这个问题:权贵和富人才有灵魂。死亡面前的社会、政治、经济的不平等(预期寿命、葬礼的豪华、人们记忆中的荣耀和永生),从来都只是这种根

本性歧视的后果：一些人是真正的“人类”，他们有不朽的权利，另一些人则只有死亡的权利。自埃及古王国时代以来，什么都没有在深层上改变。

朴素的唯物主义者会说，不朽与否，这有什么关系，这都是想像。是的，但有趣的是，人们可以看出，真实的社会歧视正是在这里建立的，而且没有什么地方能比想像更清楚地标记权力和社会优越性。资本的经济权力就像教会的权力一样，也是建立在想像中的，它只不过是对想像的奇异世俗化而已。

人们也可以看出，民主在这里什么也改变不了。过去，人们可能为获得所有人的灵魂不朽性而战斗，如同一代代无产者为获得财富和文化的平等而战斗。同样的战斗，一些人是为来世的生存，另一些人是为现世的生存——同样的陷阱：正如我们看到的那样，既然一部分人的个人不朽来自于群体的分裂，那么人人不朽的要求有什么用呢？这只可能普及想像。革命只可能存在于死亡隔离的废除中，而不可能存在于死后生存的平等中。

不朽性只是一种与线性时间抽象化相关的一般等价物（它是随着时间变为抽象维度而形成的，时间的这种抽象维度则与政治经济学的积累过程联系在一起，与生命本身的抽象化联系在一起）。

死亡的权力

因此，我们可以把死后生存的出现当做权力诞生的基本操作来分析，不仅因为这一机制可以让人提出牺牲现世生命的要求和索取来世报偿的讹诈——这是祭司阶层的全部策略，而且因为它建立了一条**死亡禁令**，同时也建立了监督这条禁令的体制：权力。切断死人和活人之间的纽带，切断生命和死亡之间的交换，分离生命和死亡，排斥死亡和死人，这就是最初的社会控制显露点。死亡不再自由，死人受到监视，整个生命都等待着将来的监禁，只有在这个时候，权力才是可能的。这就是根本的法则，而

权力则是这一法则的捍卫者。根本的压抑不是潜意识冲动的压抑，不是某种能量的压抑，不是里比多的压抑，不是人类学的压抑，而是死亡的压抑，它是**社会性的**，因为正是这种压抑带来了对生命的社会化压制。

我们知道，在历史上，教会权建立在对死亡的垄断和对死人关系的排他性控制上①。死人是最早的禁区，这个禁区若要进入交换就必须通过一个中介：祭司。权力就建立在这种死亡障碍上。此后，权力又从其他一些无限扩展的分离中汲取营养：灵与肉的分离、男与女的分离、善与恶的分离，等等，但最初的分离是生与死的分离②。当人们说权力"执掌栏杆"时，这不是比喻：权力就是生死之间的这道栏杆，就是中断生死交换的这道法令，就是两岸之间的这种通行税和检查站。

此后，权力又以同样的方式在主体及其分离的身体之间，在个体及其分离的社会之间，在人及其分离的劳动之间建立起来了：这种断裂中出现了中介体制和代表体制。但必须看到，这种操作的原型是分离群体及其死人或在今天分离我们每人及其自身死亡的操作。各种权力形式都永远散发着这种气味，因为权力最终建立在对死亡的操纵和管理上。

一切压制和控制的体制都建立在生命及其终结之间的这种悬置中，即建立在完全虚构的、人为的时间性的生产中（因为任何生命每时每刻都已经和自身的死亡同在了，即此时此刻就已经实现了自身的目的性），建立在这种被分割的空间中。后来所有的异化、分离、抽象，即马克思在政治经济学中揭露的一切，都扎根在这种死亡分离中。

让生命失去死亡，这就是经济操作本身——这是**残余的**生命，它从此

① 异端邪说永远是对这个"彼岸王国"的质疑，以便在此时此地建立上帝的王国。否认生命与死后生存的分裂，否认来世，就是否认与死人的隔绝，因此也就是否认通过中介体制与死人交往的必要性。这是教会及其权力的终结。

② 上帝维持着能指与所指、善与恶的分裂，维持着男人与女人、活人与死人、肉体与精神、不同与相同等等的分离——更一般地讲，上帝在一切区别性对立中维持着两极之间的差距——因此也就维持着低等人与高等人、白人与黑人之间的差距。当理性成为政治时，即当区别性对立变为权力并倾向一方时，上帝总是站在权力支持的这一方。

可以用价值操作和计算的术语解读。这就如同沙米索(A. von Chamisso)的《彼得·施莱米尔的奇妙故事》中的情形:施莱米尔在出卖影子之后(即失去死亡之后),变得有钱有势,成了资本家——与魔鬼签订的契约从来都只是政治经济学契约。

把生命归还死亡,这就是象征操作本身。

原始秩序中的死亡交换

野蛮人没有关于死亡的生物学概念。或者更准确地说，生物学事实——出生、得病、死亡，所有这些被我们赋予必然性和客观性特权的自然事实，在他们看来根本没有意义。这些事实是绝对的混乱，因为它们不能进行象征交换，而不能进行象征交换的东西对群体构成致命的危险①。这些事实是未和解的、未补赎的、巫术的、敌对的力量，它们在灵魂和肉体的周围游荡，窥伺着生者和死者，窥伺着群体在交换中没能控制的已故宇宙能量。

我们则把死亡非社会化，把死亡转移到生物人类学规律中，赋予它科学免疫力，使它作为个人命定性而自主化。死亡的物理实在性由于我们赋予它的那种"客观"声望而使我们瘫痪，但它却无法阻挡原始人。原始人从没把死亡"自然化"，他们知道死亡（如同身体，如同自然事件）是一种**社会关系**，它的定义是社会性的。从这点看，他们比我们更是"唯物主义者"，因为对他们而言，死亡的真正物质性，就像对马克思而言的商品的真正物质性一样，存在于自己的形式中，这一形式永远是社会关系的形

① 相反，在我们看来，一切可以进行象征交换的东西都对统治秩序构成致命的危险。

式。相反,我们的唯心主义全都通向死亡的**生物学**物质性的幻觉:**现实**的话语其实是**想像**的话语,而原始人则在象征介入中超越了这种话语。

象征操作的高潮是秘传仪式。这种仪式的目的不是消除死亡,也不是"超越"死亡,而是在社会关系上连接死亡。例如,若兰(R. Jaulin)在《撒拉之死》中是这样描写的:祖先的群体"吞下那些申请接受秘传的年轻人",这些年轻人为了再生而"象征"地死去。我们尤其不应该在恶化的意义上理解"象征"一词,这里的意思是他们的死亡成为祖先和生者之间一次相互/对抗的交换的赌注,它不是造成一种断裂,而是在合作者之间建立一种社会关系,建立一种馈赠与反馈赠的流通,这种流通像贵重财物和女人的流通一样频繁——这是不断回应的游戏,死亡不再可能作为终结或作为体制在这里得到确立。用肉丸子当祭品,兄弟把自己的女人送给家族中的一个死者,以使死者再生。通过这种食品,死者被纳入群体的生活。但交换是相互的。死者也把自己的女人送给家族中的一个生者,这样死者就与生者同化而再生,也使生者与死者同化而再生。重要的时刻是大祭司处死那些接受秘传者的时刻,祖先吞下这些人,然后土地又生出他们,就像母亲曾经生出他们一样。这些接受秘传者在被"杀死"之后,就被交到他们的父母手上,传授奥义的、"有文化的"父母负责教育他们,照顾他们,培养他们(这是秘传意义上的出生)。

很明显,秘传仪式是在原来只有自然事实的地方建立一种交换:人们从随机的、不可逆的自然死亡,过渡到一种**馈赠与接受**的死亡,因此这是可以在社会交换中逆转的、可以在交换中"溶解"的死亡。与此同时,生死的对立消失了:生死也可以通过象征可逆性的形式相互交换。秘传仪式便是这个关键时刻,是这种社会联系,这种暗房,在这里,出生和死亡不再是生命的两个**端点**,它们相互转化——不是朝向某种神秘的融合,而是为了使接受秘传者成为真正的社会存在。一个没有接受秘传的儿童只有生物学意义上的出生,他只有"真实的"父母,他为了成为社会存在,必须经历秘传的生/死**象征**事件,他必须在生死中走一圈才能进入交换的象征

现实。

秘传仪式的考验并不是要上演一种压倒死亡的再次诞生。若兰本人却倾向于这种解释:社会可以"驱逐"死亡,或者可以在秘传仪式中"辩证地"用自己发明的词项来对抗死亡,利用死亡,"超越"死亡:"生与死是给定的,在此之上人们又增加了秘传仪式,通过这种仪式人们可以超越死亡的混乱。"这样的表述既漂亮又模糊,因为秘传仪式并不能**增加**到生死两项之上,它也不能用生对抗死,继而走向一种再生。(我们要当心所有那些战胜死亡的人!)秘传仪式驱逐的是出生与死亡之间的**分裂**,是与这种分裂相关的命定性,当生命这样分裂时,这种命定性就压在生命之上。因为此时生命成为这种生物学不可逆性,成为这种荒谬的物理学命运,于是生命预先就丧失了,因为它注定要和身体一起衰亡。所以人们才美化两项之一的出生(以及它在复活中的重叠),损害两项之一的死亡。但这只是我们对"生命意义"的种种深层偏见之一。因为出生作为不可逆的个体事件,同死亡一样带来创伤。精神分析以另一种方式表达了相同的意思:出生是某种死亡。基督教洗礼所做的不是别的事情,而只是用一种集体圣事,用一种社会行为,限定出生这一**必死**事件的范围。如果生命的降临没有被一种集体的死亡仿象所重复、所补赎,那么它就是某种**罪恶**。生命本身只在可以计算的价值秩序中才是一种善行。在象征秩序中,就像其他任何事物一样,如果生命单向出现,如果它没被重复并摧毁,没被馈赠并归还,没被"归还"死亡,那么它就是一种罪恶。正是秘传仪式抹去了这一罪恶,在同一种社会交换行为中化解了生死分离的事件。

象征、真实、想像

象征不是概念,不是体制或范畴,也不是"结构",而是一种交换行为和一种**社会关系**,它**终结真实**,它消解真实,同时也就消解了真实与想像的对立。

秘传行为与我们的现实原则相反。它表明,出生的**现实**仅仅来自出生与死亡的分离,生命的现实本身仅仅来自生命与死亡的分离。因此,**真实效果**在任何地方都只是二项分离的结构效果,我们那著名的现实原则及其规范性和压制性,只是这种分离代码在所有层面上的普遍化。自然的现实,它的"客观性"、"物质性",仅仅来自人与自然的分离——用帕斯(O. Paz)的话说,就是来自身体与非身体的分离。身体的现实本身,它的物质地位,来自一种精神原则的分离,来自灵魂与肉体的区别,等等。

象征终结了这种分离代码,终结了分离的词项。**它是终结灵魂与肉体、人与自然、真实与非真实、出生与死亡之邦的乌托邦**。在象征操作中,两个对立词项丧失了自己的现实原则①。但这个现实原则从来都只是另一项的想像。在人/自然的划分中,(客观的、物质的)自然只是人的这种概念化想像。男/女的性别划分是性的"现实"原则(和压抑原则)赖以建立的基础,在这个任意的结构区分中,以这样的方式定义的"女人"从来都只是男人的想像。分离的每一项都排斥另一项,另一项成为想像。

生与死在我们所处的系统中就是如此:我们为了这种生命的"现

① 例如,在象征层面上,生者和死者没有区别。死者只不过是具有另一种身份罢了,这在礼仪方面要求保持某种谨慎,但显形和隐形并不相互排斥,它们是人的两种可能状态。死是生的一面。当一个卡纳克人来到悉尼时,他首先被这里的大片人群惊呆了,但他很快就对此做出了解释:在这个国家,死人在活人中间漫步,这毫不奇怪。"Do Kamo"在卡纳克人那里的意思是"生命物",一切都可以归入这个范畴(参见林哈特[M. Leenhardt]:《生命物》)。此处的生命物/非生命物的区别性对立仍然只是我们创造出来的,我们把我们的"科学"和我们的操作暴力建立在这种区别性对立之上。科学、技术、生产意味着这种生命物与非生命物的断裂,意味着重点在非生命物一边。只有非生命物才是科学严谨性的基础(参见莫诺:《偶然与必然》)。科学和技术的"现实"也是生者和死者分离的现实。科学作为冲动,作为死亡冲动(认知欲望),其目的性本身就记录在这种分离中,由于这种分离,只有死的客体才是真正的客体——即它被打发到无生气、无差异的客观性中,正如死亡和死人在其他一切事物之前最先被打发到无生气、无差异的客观性中一样。

与此相对,原始人并没有像人们所说的那样陷入"万物有灵论",即陷入生命唯心主义,陷入自然力量的非理性巫术:他们**既不偏重一项,也不偏重另一项**,因为他们根本没有这种断裂。

实”，为了把这一“现实”当做实证价值来体验而付出的代价，就是对死亡展开持续的幻想。对我们而言，生者被如此定义，死亡就成为我们的想像①。然而，所有这些使各种差异的现实结构得以建立的分离（这决不是抽象的：这也是教育者和被教育者的分离，这种分离把知识建构为两者关系的现实原则——我们所了解的所有社会关系中都是如此），它们的原型都是生与死的根本分离。所以，不论“现实”的场所是什么，对每一个分离项而言，另一项都是它的想像，每一个分离项都被它的想像所纠缠，如同被**自身的死亡**所纠缠。

到处都是如此，象征可以终结这种现实和想像各自的诱惑，可以终结这种幻想的封闭，虽然精神分析描绘了这种封闭，但它也使自己陷入其中，因为精神分析也通过一些重要的分离（初级过程/次级过程、潜意识/意识，等等），建立了潜意识的精神现实原则——这与它的精神分析现实原则（作为精神分析现实原则的潜意识！）密不可分——因此，象征只可能同样终结精神分析②。

---

① 这个规则在政治领域中也适用。例如第三世界人民（阿拉伯人、黑人、印第安人）就是作为西方文化的想像而发挥作用（既作为种族主义的对象/实体，又作为革命希望的载体）。反过来说，我们这个技术与工业的西方则是他们的想像，是他们在分离状态中所梦想的对象。世界统治的现实就建立在此之上。

② 当然，（拉康的）精神分析现实不再是一种实体，不再是一种实在的参照：它是永远丧失的、找不到的客体，归根结底，对它无话可说。这种现实是一种限定在“象征秩序”网络中的缺席，但它却保持着与那个描绘它的能指玩捉迷藏游戏的魅力。从再现到痕迹，现实的体制消失了——但还没有完全消失。这是潜意识之邦与乌托邦的全部差异。乌托邦即使作为缺席或缺失，也仍然终结现实。

不过拉康那里至少还有别的东西，而不只是列维—斯特劳斯那种唯心主义的曲解。在《结构人类学》中，列维—斯特劳斯认为：“象征世界的功能是在观念层面上解决现实层面上体验的矛盾。”在这里，象征仿佛是一种补偿性的理念功能（这离象征的最差词义已经不远了），是相互分离的现实和理念之间的中介。事实上，象征被完全贬到了想像中。

不可避免的交换

真实的死亡事件属于想像的范畴。在这种想像造成象征混乱的地方,秘传仪式恢复象征秩序。乱伦禁忌在亲子关系方面所做的也是相同的事情:群体用女人交换联姻系统来回应真实的、自然的、“非社会的”生物学血缘事件。重要的在于一切都可用于交换(此处是女人,别处是出生和死亡),即一切都要置于群体的裁决之下。从这个意义上说,乱伦禁忌与秘传仪式相关并互补:在秘传仪式中,接受秘传的年轻人在活的成人和死的祖先之间流通——他们被馈赠并归还,由此获得象征承认。在乱伦禁忌中,女人在流通:她们不是被父亲或兄弟留作自用,而是被馈赠并接受,只有这样她们才能获得真正的社会地位。“任何东西也不馈赠的人必死无疑,哪怕他馈赠的是自己的女儿或姐妹也行。”①

乱伦禁忌是活人之间结盟的基础。秘传仪式是活人与死人之间结盟的基础。区分我们和原始人的基本事实就是:交换不随生命的终止而终止。不论是在活人之间,还是在活人与死人之间(或者在活人与岩石、动物之间),象征交换都永无终止。这是一个绝对法则:义务和互惠不可逾越,谁都无法逃脱,不论何人或何物都是如此,否则必死无疑。另外,死亡也仅仅是:脱离象征交换的循环。(莫斯在《社会学与人类学》中写道:“这是集体暗示的死亡观念在个体身上的物理效果。”②)

但我们也许同样可以说,这一切并不能区分我们和原始人,**我们和他**

---

① 相反,任何不能被馈赠的女人也必死无疑,或者必然会沦落到出售自己的地步。卖淫现象的根源就在于此,它是交换/馈赠的剩余,是经济交换的初级形式。尽管在古代背景中,妓女的工资首先是一种“牺牲工资”,但它带来了另一种交换的可能性。

② 仍可参照林哈特的《生命物》:“死亡中没有任何消失的观念。卡纳克人不会混淆死亡和虚无。我们在卡纳克人那里也许能找到一个接近虚无的概念:‘seri’。这个概念指的是一个着魔或被诅咒的人的处境,他被祖先抛弃,成了堕落的人,非社会的人。他感到自己不存在,因真正的毁灭而痛苦。对他而言,虚无至多是一种社会否认,它在卡纳克人的死亡观念中没有任何位置。”

们一模一样。贯穿整个政治经济学系统的象征交换法则丝毫没有改变：我们继续与死人交换，尽管死人被否定，被剥夺居留权——不过我们是在用我们的持续死亡和我们的死亡焦虑为代价，赎买我们与死人的象征交换的终止。我们与无生命的自然以及动物的关系也完全如此。只有荒谬的自由主义理论才会声称我们已经偿清债务，债务是普遍的、无终期的，我们为了获得这种"自由"，永远在"还债"。这个巨大的诉讼是由我们揭露的所有那些义务和互惠构成的，它就是准确意义上的潜意识。为了说明潜意识，根本不需要里比多，不需要欲望、能量学、冲动命运，等等。潜意识是社会性的，这也就是说，它由一切未能进行社会交换或象征交换的东西所构成。死亡就是如此：它无论如何都会得到交换——在最好的情况下，它就像在原始人那里一样，将按照社会礼仪得到**交换**，在最坏的情况下，它将在个体服丧的劳动中得到**赎买**。全部的潜意识就存在于从一种象征过程（交换、仪式）到一种经济过程（赎买、劳动、债务、个体）的死亡扭曲中。这样就出现了快感方面的巨大差异：我们以忧郁的形式与我们的死人讨价还价，原始人则在仪式和节日的庇护下与他们的死人共同生活。

潜意识与原始秩序

这种生与死的相互性（生与死不是按照生物学的**线性**或幻想的**重复**相互分离，而是在社会**循环**中相互交换），这种禁忌的消除（禁忌隔离活人和死人，并且以极其粗暴的方式影响活人）——所有这一切都对潜意识的先设本身提出了质疑。

"杀父娶母"是什么意思？奥尔蒂格（E. Ortigues）在《非洲的俄狄浦斯》中提出这个问题。"'娶'这个动词在两种语境中有不同的含义和不同的社会心理内容。至于'杀'这个动词，它看上去如此清晰，但我们能肯定它没有一些出乎意料的含义吗？在祖先与活人如此接近的国度，什

么是'死了的父亲?'……一切都变了,这要求我们重新审视每个词项的含义。"

"在一个遵从祖先法则的社会里,个体没有任何可能杀死这个从来都已死并且永远仍然活在古人习俗中的父亲……把父亲之死的责任担在自己身上,或者把道德意识个体化,把父亲的权威降低为凡人的权威,可替换的、可与祖先的祭坛和'习俗'分离的权威,**这就会脱离群体**,就会破坏部落社会的基础。"

"当我们谈论俄狄浦斯情结的消除时,我们想到的是个体经历的悲剧。但在部落社会中,'生殖'宗教和'祖先'宗教明确提出的集体传统的基础恰恰就是我们那些年轻的俄狄浦斯在个人幻想中被迫体验的东西,那么部落社会中的俄狄浦斯情结是怎样的呢?"

因此,在原始社会中,"象征功能"并不连接父亲法则和个体心理现实原则,它当下就连接集体原则,连接集体的交换活动。我们已经在秘传中看到,亲子关系的那些生物学角色被社会过程消解,被传授奥义的父母替代——这些父母是象征角色,他们指向社会成员,即指向氏族的所有父母,极限情况下还指向已死的父亲,即祖先,指向氏族的土地之母。父亲的体制没有出现,它消解在(接受秘传的)敌对兄弟的集体性中。奥尔蒂格说:"进攻性转移到水平线上,成为兄弟间的对抗,这种对抗又得到一种非常密切的连带关系的超级补偿。"(为什么是"转移"呢?难道它"在正常情况下"应该指向父亲吗?)俄狄浦斯原则与乱伦禁忌(父亲强加在母亲身上的禁忌)的**否定**方面相对应,而与这种原则相对立的则是一种肯定意义上的兄弟交换姐妹的原则——处在这一配置中心的是姐妹,而不是母亲,全部社会交换游戏都是在兄弟姐妹的层面上组织的。因此不存在非社会化的俄狄浦斯三角,不存在由禁忌和父亲的统治话语批准的家庭封闭结构,只存在一种**同类**之间的交换原则,它以挑战和互惠为基础——这是社会组织的自主原则。"馈赠的概念是在同一年龄段内部的平等氛围中出现的。儿童在托儿所同意为另一个儿童作出一点牺牲,这与他和

母亲的分离不属于同一种性质。”

因此一切都说明这里有一种与禁忌的心理原则相对立的社会交换原则，有一种与潜意识过程相对立的象征过程。因为在原始秩序中，一切都以社会方式分配并消解，所以任何地方都不会出现家庭的**生物学**三联体，它由**心理学**复因决定，在心理现象中又被幻想症结重叠，最后通过纯粹“象征”的第四词项得到圆满完成：这个词项就是菲勒斯——“它是绝对必要的，有了它才能在言语的层面上引入关系，才能把这种关系变成主体间相互承认的法则”。对我们而言（至少是在精神分析理论中），正是这里记录着“父亲之名”，它是“法则”的能指，只有这一法则才能在交换中引入“父亲之言”的拿手好戏，父亲之言可以防止与母亲的致命融合，防止欲望对母亲的吸收。除了菲勒斯，没有其他拯救。必须有这个“法则”，必须有一个阻挡主体的象征体制，通过这一体制才能发生作为潜意识构成基础的初级压抑，通过这一体制主体才能进入自己的欲望。没有这个组织交换的体制，没有这个菲勒斯中介，主体就不可能压抑，甚至不再可能通往象征，主体将会陷入精神病。

这就是为什么人们会说原始社会是“精神病”社会——**因为原始社会事实上不了解这种法则的操作，也不了解由此产生的潜意识压抑结构**。当然，这只是我们把原始社会粗暴地打发到温柔疯病中的方式（否则就是认为精神病中可能隐藏着一种更彻底的意义，一种比我们在精神分析影响下隐约看到的象征更彻底的象征，这种看法在西方精神分析中已经开始出现了）。是的，原始社会可以进入象征①。不是的，原始社会不是通过一种永恒不变的“法则”进入象征，这种“法则”描绘的是社会秩序本身的形象，即“父亲”、“首领”、“能指”和“权力”的秩序。象征在原始社会

① 因此原始社会的精神病比我们的现代社会的精神病在程度上轻多了，人们很客气地用“神经官能症”来形容我们的现代社会，但我们的现代社会正在按照我们自己的定义变成“精神病”，即完全不能进入象征。

中不是这样一种**体制**，即一种通过菲勒斯和大写形象的中介管理才能进入的体制，这里的大写形象体现了“法则”的所有换喻形象。象征是交换的循环本身，是馈赠与归还的循环，是产生于可逆性本身的秩序，它可以摆脱双重裁判，即压抑的心理体制和超验的社会体制①。

当父亲们相互交换时，就是说当他们被馈赠并接受时，当他们以死去但永远活着的形式一代一代地传给接受秘传者时（生物学意义上的父亲是无法交换的，他只能被替代，他的象征形象，他的话语，是永远不变的，这种话语也不能交换，它是一种没有应答的话语）——当母亲（即祖先的土地，每一次秘传仪式都与土地有关）被父亲们**馈赠**时，当她被接受并传递时（母亲也是部落的语言，是接受秘传者要进入的秘密语言），父亲、母亲、话语全都失去了各自不可辨认的、命定体制的特性，甚至在受到禁忌支配的结构中失去了各自位置的特性——正如死亡和出生在秘传的超象征事件中失去了各自的命定体制的地位，失去了各自的必然性和法则的地位。

我们谈论一个没有压抑和潜意识的社会，这决不是为了找回某种奇迹般的纯真，仿佛“欲望”能在其中自由地流通，仿佛“次级过程”能在其中没有禁忌地实现——**压抑的秩序**，欲望和里比多的理想主义一直纠缠着弗洛伊德—赖希（W. Reich）、弗洛伊德—马克思主义的想像，甚至缠绕着分裂—迁移的想像。这是为了“被解放”而被驯化（或机械化）的欲望和潜意识的幻想：今天，这种对“自由”的幻想已经从理性思维的领域转移到了非理性、天然、“初级”、潜意识的领域，但它并不因此而不再是一个**资产阶级**问题（确切地说是笛卡儿和康德的必然与自由的问题）。

质疑潜意识理论，就是质疑“欲望”理论，因为在整个文明的层面上，“欲望”从来都只是一种理性秩序的负面幻想。从这个意义上说，“欲望”

---

① 因为“社会”本身在“原始社会”中是不存在的。“原始”一词今天已经得到清算，但还必须清算“社会”一词，它同样是种族中心主义的。

完全从属于我们的禁忌统治,它那梦想的物质性从属于我们的想像。欲望或者像在俄狄浦斯情结和精神分析中那样与禁忌构成辩证关系,或者像在反俄狄浦斯情结中那样因自己的天然生产性而受到赞扬,但无论如何,它永远是对一种野蛮自然性的允诺,是对一种具有释放作用和有待释放的**客观**冲动能量的幻想——这种欲望力是在变幻莫测的革命领域中继承古老的劳动力而来的。人们知道,力量效果永远是压抑效果,现实效果永远属于想像的范畴。人们应该像曾经写过"生产之镜"那样写一写"欲望之镜"。

举一个例子:原始的食人习俗。这里除了食物问题,还涉及吞食的"口腔冲动"问题。在我们看来,这里有一个基本的禁忌,甚至可能是最基本的禁忌,而某些原始人却天真地违反这一禁忌,毫无顾忌地实现他们的"欲望"。这里的公设是任何人都想吞食同类。当一支天主教橄榄球队在安第斯山脉由于飞机失事而迫不得已也这样做时,所有人都为神圣本性的出现而惊叹,人们原以为这种本性已经被埋葬了。教皇本人也为此祝福,并证明他们无罪,虽然这不是为了推广榜样,但至少食人不再是**绝对**的罪行——为什么呢?不就是因为参照了一种**本性**吗?今天,这种本性的(潜意识和精神分析的)神圣性,它的**里比多**神圣性在成功地与神和宗教的神圣性竞争。食人族却根本没打算生活在自然状态中或按照自己的欲望生活,他们只想通过食人习俗**生活在集体中**。最值得注意的情况是他们吃他们自己的死人。这不是出于求生需要,也不是因为他们从此不重视这些死人,正相反——这是为了向死人致敬,为了不把死人抛弃在腐化的生物秩序中,为了避免他们脱离社会秩序,避免他们转而反对群体,纠缠群体。这样的食人是一种社会行为,一种**象征**行为,目的是维持与被吃的死人或敌人的关系网——无论如何,他们知道这个被吃的人是有价值的人,他们不是随便吃什么人,吃人总是一种尊敬的标志,这个被吃的人因此而变得神圣。**我们**却蔑视自己吃的东西,我们只能吃自己蔑视的东西,即死的、无生命的东西,用于生物消化的动物或植物——因此

我们蔑视自己吃的东西，蔑视吃的行为，最终也蔑视我们自己的身体，在这一视野中，我们把食人习俗当成应该蔑视的事情。原始人的食人却不分主动和被动，没有吃和被吃这种抽象区分。两者之间是一种双重的、敬重的、互惠的模式，甚至干脆就是挑战和决斗，被吃者也有可能赢（参见所有关于食物的赎罪仪式），总之从来都不是机械的吸收活动①，甚至不是"生命力"的吸收，人种学根据土著人的说法而普遍这么认为，但这只是从一种食物功能主义转向一种巫术功能主义（精神分析学家则只坚持冲动心理功能主义）。食人不是生存行为，也不是为食人者带来好处的神力变体——而是一种**社会**行为，一种祭献过程，这一过程涉及整个群体的新陈代谢。食人既不是欲望的满足，也不是对任何东西的吸收，相反，它是一种花费行为、消耗行为，它把肉体变成象征关系，把死尸变成社会交换。同样的行为也可以在圣餐中找到，但那是抽象的圣事形式，存在于面包和葡萄酒的一般等价关系中，在这里消耗的邪恶部分早已被极大地升华和福音化了。

杀人的含义也不同于我们的理解。习惯性的弑君与"精神分析"的杀父毫无关系。弑君不仅是通过死亡来赎回国王持有的特权，而且在这种义务之外，弑君的目的也是要把那些可能堆积并固化在国王身上的东西（地位、财富、女人、权力）维持在交流中，维持在群体的互惠变化中。国王之死可以防止这种事故。这就是牺牲的本质和功能：消除那种可能脱离群体的象征控制并且用死者的全部重量压迫群体的东西。因此必须（时常）杀死国王，同时也杀死法规，杀死那种开始控制社会生活的菲勒斯。因此弑君并非来自潜意识，并非来自父亲的形象，相反，我们的潜意识及其各种波折产生于牺牲机制的丧失。我们从此只能在封闭的经济学中把谋杀设想为梦幻中的杀父，即设想为对压抑和法规的处理，设想为欲望实现和暴力清算。这里的赌注就是菲勒斯，正是在压抑的基础上，菲勒

---

① 参见莱里（J. de Léry）著作中的食人场景（《文艺复兴时期的印第安人》）。

斯夺权的情节与父亲的死亡一起进入游戏。这是对死亡和谋杀的完全简单化的重写,谋杀成为压抑的攻击,成为等价于压抑暴力的暴力。在原始秩序中,谋杀既不是潜意识的暴力,也不是它的表演,因此弑君者既不能像在弗洛伊德的神话中那样得到某种权力,也不会产生犯罪感。国王本人也不是遭受死亡,他是馈赠死亡,他在交换中归还死亡,他的死亡带有节日的标志,而幻想中的杀父则是在罪恶感和焦虑中体验的。

因此杀人和吃人的含义都不同于我们的理解:它们不是来自一种谋杀冲动、一种口腔施虐或一种压抑结构,正是这种压抑结构才使杀人和吃人具有了我们今天的含义。杀人和吃人是社会行为,它们在任何方面都追随象征义务。另外,它们从不具有那种处于我们的文化基础上的侵犯性所表达的单向含义:杀人,吃人——我杀人,我吃人——你被杀,你被吃——全部的潜意识和潜意识幻想(以及潜意识精神分析理论)都意味着接受这种分离,意味着对二重性的压抑,而二重性的重建,不论采取什么形式,都意味着在象征过程中结束潜意识的裁判权。

"杀死"、"占有"、"吞食"——我们的全部潜意识都是在压抑的氛围中围绕着这几个词项及其周围的幻想而组织起来的。

"馈赠"、"归还"、"交换"——在原始人那里,一切都在明显的集体交换中围绕着这三个词项进行,都在那些支撑这些词项的仪式和神话中进行。

潜意识的每一个"动词"都意味着一种切割,一种断裂,它是我们在精神分析中到处可见的分界线,是这条分界线引起的罪恶感,是禁忌的游戏和重复。相反,象征的"动词"则意味着一种可逆性,一种无限的循环转换。

但根本区别尤其表现在心理领域的自主化方面:某种东西以集体的方式在原始社会中游戏,在我们看来,只是对这种东西的压抑才导致了精神和潜意识的机制。人类学和精神分析所轻松依赖的一切类比性都是一种深深的欺骗。

精神分析对原始社会的曲解与马克思主义分析对原始社会的曲解在性质上相同,但方向相反。

一、在马克思主义人类学家看来,经济体制也存在于这种类型的社会中,也在其中占主导地位,只不过这种体制是隐蔽的、潜在的,而它在我们这里则是显在的——但这一差异被认为是次要的,这些人的分析没在此处停留,轻而易举地转向了自己的唯物主义话语。

二、在精神分析人类学家看来,潜意识体制也存在于这种类型的社会中,也在其中占主导地位,只不过这种体制是被显现的、被表达的,而它在我们这里则是潜在的、压抑的——但这一差异不影响本质,这些人的分析毫不气馁地继续用潜意识术语推出自己的话语。

双方都同样无视这种表面上看很微小的差异:对同一个结构,经济结构或潜意识结构,人们从原始社会的形成到我们的社会的形成,一会儿从显现转到隐蔽,一会儿又从隐蔽转到显现。只有我们的形而上学才会忽视这个细节,才会幻想内容仍然是一样的。但这根本就是假的:当经济"隐藏"在其他结构之下时,经济就干脆停止存在了——它什么也解释不了,它什么也不是。反过来,当潜意识"显现"时,当潜意识变成显在的、被陈述的结构时,它就完全不是潜意识了——一种心理结构和一种以压抑为基础的过程在这样的另一种形态中没有意义,这种形态是礼仪的,不是心理的,它是符号公开消解的形态。当人们从潜在转向显在、从显在转向潜在时,一切都变了①。所以,与马克思主义和精神分析的无知相反,我们必须从这种转移出发,重新开始一切。

我们将会发现,定位并说明经济特征的不可能性,这恰恰就是象征;公开显示某种潜意识的、但也因此而不再是潜意识的东西的可能性,这也是象征。

---

① 关于这一点,参见基拉尔(R. Girard):《暴力与神圣》。

化身与人格分裂

化身的形象与死亡形象、巫术形象密切相关，它本身就提出了心理学阐释或精神分析阐释的所有问题。

原始社会的化身是阴魂、幽灵、影子、影像，是一个几乎可见的物质精神，它一般被视为灵魂和意识的粗糙的前形象，它遵循一种递增的升华过程和德日进(T. de Chardin)所说的精神"人类化"过程，走向独一无二的上帝和普遍道德的顶峰。然而，独一无二的上帝与统一的政治权力形式密切相关，与原始诸神则毫无关系。同样，灵魂和意识与主体统一原则密切相关，与原始化身则毫无关系。相反，正是"灵魂"的历史性降临结束了与鬼怪和化身的大量交换——结果这又导致了另一种化身形象的出现，它魔鬼般地穿行在西方理性的字里行间——它再次与西方的异化形象密切相关，与原始化身则毫无关系。两者在(意识或潜意识的)心理学影响下的相互混淆只是一种过度的重写。

原始人和自己的化身之间不存在像主体和自己的精神原则——心灵之间或主体和自己的道德心理原则——意识之间那样的镜像关系或抽象关系。任何地方都没显露这种共有的理性和这种理想的等价关系，对我们而言，这种等价关系构造主体，甚至构造主体的人格分裂。化身也不是降神术中的神奇幻影，不是来自潜意识和罪恶感深处的古老再现(我们以后还会谈到这个问题)。化身和死人一样(死人是活人的化身，化身是活的、亲密的死亡形象)，是一个**合作者**，原始人与化身之间有一种具体的个人关系，一种或幸福或悲惨的双重关系，化身是某种类型的交换，是与自身不可见部分的可见交换(言语、动作和仪式)，**但我们不能说这是异化**。因为，主体只是在把一种抽象体制内在化的时候，才会被异化，像我们这样被异化，这种抽象体制来自"后世界"，它是心理(自我与自我理想)、宗教(上帝与灵魂)、道德(意识与法律)的体制，是不可调和的体制，其他的一切都隶属于这个体制。例如，在历史上，异化是伴随着**解放了的**奴隶对

主人的内在化而开始的：只要主人与奴隶的二元关系继续存在，就不会有异化。

原始人与自己的化身的关系是二元关系，不是异化关系。他真的可以和自己的影子（真实的影子，不是比喻）交往——这对我们而言是永远禁止的，就像和某种活的原型交往一样，他可以和影子说话，保护影子，取得影子的支持。这是友好或敌对的影子，但决不是身体"原型"的反映，而是享有全权的影子，因此不是主体的"异化"部分，而是种种交换角色之一。另外，当诗人们呼唤自己的身体或呼唤语言的词语时，他们找到的也是这种影子。以二元的方式，以超越主动与被动的方式（身体对我言说，语言对我言说），对自己的身体言说，对语言言说，使身体的每个片段和语言的每个片段都自主化，成为有生命的存在，能够回应与交换——这将是分离和人格分裂的终结，人格分裂只不过是每个身体片段的等价原则服从主体原则，只不过是每个语言片段的等价原则服从语言代码。

因此，原始社会中的化身地位（以及鬼怪和神明的地位，因为他们也是一些真实的他者，是活的、不同的他者，而不是一种理念化的本质）与我们的异化相反：在原始社会中，人能分身成为无数的他者，这些他者同样有生命，而统一的、个体化的主体则只能在异化和死亡中与自己对峙。

随着心灵和意识（同一律和自身等价原则）的内在化，主体遭到真正的监禁，这类似于福柯描写的 17 世纪对疯子的监禁。此时人们失去了关于化身的原始思维，即一种连续思维和交换思维，而作为主体断裂性的化身则开始在疯病和死亡中出没。"谁看见了自己的化身，谁就看见了自己的死亡"。有吸血鬼化身、复仇者化身、未和解的灵魂，化身成为主体死亡的先兆，甚至出现在主体的生命旺盛期。这是陀思妥耶夫斯基的《双重人格》，或者是施莱米尔这个失去影子的人——人们一向把这个影子阐释为灵魂、意识、故土等隐喻，这是不可救药的理想主义：不从隐喻角度理解，这个故事会更神奇。我们都失去了我们**真正的**影子，即太阳带给我们的影子，因为对我们而言，这个影子不再存在，我们不再和它说话。我们的

身体也随着影子离开了我们——失去自己的影子，这已经是忘记自己的身体了。相反，当影子像《布拉格的大学生》中的镜像那样成长为自主的力量时，它就显现出魔鬼的效果，疯狂的效果，它要吞食那个失去影子的主体，它是杀人的影子，是所有被抛弃、被遗忘的死人的形象，这些死人永远不会容忍活人不把他们当回事，这很正常。

我们的整个文化都受到这种分离化身的纠缠，甚至在最微妙的文化形式中，即弗洛伊德用"不自在感"界定的文化形式中也是如此，焦虑从最熟悉的事物中涌现，**分离的眩晕**以最强烈的程度出现在这里，因为它的形式最简单。事实上，这样的时刻来临了：随着我们对心灵（或其他任何等价的体制或抽象）这个理想主体性的内在化，那些像我们的身体一样离我们最近的东西，如我们的声音、我们的形象以及我们的身体本身，都落入了分离。正是心灵杀死了众多的化身和鬼怪，正是心灵把它们打发到了幽灵的、萌芽期的、潜意识民俗的秘密世界，如同基督教把古代诸神全都变成了魔鬼——真该死。

这就是心理学，就是我们的深层体制，就是我们的后世界——这种强大的思想力量、这种神奇的自恋、这种对死人的恐惧、这种万物有灵论或原始心理，我们把这一切悄悄塞给野蛮人，然后又当做"古代积淀"回收。当弗洛伊德谈到"心理过程的自恋式高估"时，他没想到自己说得有多好。如果确实有人高估了自己的心理过程（甚至把自己的心理过程当做理论推销到所有文化中，就像我们输出我们的道德和技术一样），那么这人正是弗洛伊德自己，也是我们的整个心理主义文化。心理学话语对所有象征实践（包括野蛮人的明显象征实践，如死亡、化身、巫术，以及我们目前的象征实践）的裁决比经济话语的裁决更危险——这种裁决和心灵或意识对身体的所有象征潜力的压制性裁决属于同一种性质。精神分析对象征的再阐释是一种简单化操作。因为我们生活在潜意识的体制下（但我们真的生活在潜意识的体制下吗？难道不是我们自己的神话在指称这种压抑吗？而且它不是也来自这种压抑吗？这是关于压抑的被压抑

的思想），所以我们以为有理由在所有可能的形态中扩展这种裁决，即心理历史的裁决，在其他地方干脆就是历史本身的裁决。潜意识以及一般的心理秩序成为不可超越的体制，潜意识对以前所有个人和社会的形成都有初夜权。但潜意识的想像也扩散到了未来：如果潜意识是我们的现代神话，如果精神分析是潜意识的先知，那么潜意识的解放（欲望的革命）就是至福千年的异端邪说。

然而，潜意识思想，**如同意识思想**，仍然是一种不连续的、断裂的思想。它只不过用丧失的客体和永远逃脱的主体的不可逆性替代了意识主客体的实证性。这种思想尽管偏离了中心，但仍处在西方思想的轨道上，仍保留着西方思想中陆续出现的各种"地形"（地狱/天堂——主体/自然——意识/潜意识），分裂的主体只能梦想一种丧失的连续性[①]。

潜意识思想永远不能到达**乌托邦**——这个乌托邦决不是对一种失去的秩序的幻想，它与所有那些断裂和压抑的地形相反，是一种二元秩序、可逆秩序、象征秩序的思想。例如，在这种思想中，死亡不是隔离的空间，对主体而言，自己的身体和影子也不是隔离的空间，死亡不终结身体的历史，分界线不终结主客体的双重性，这里既没有彼岸（死后生存与死亡），也没有此岸（潜意识与失去的客体），只有象征互惠的即时实现。这种乌托邦思想不是原初融合性的：只有怀旧才会带来原初融合的乌托邦。这里没有任何怀旧的东西，没有丧失，没有隔离，没有潜意识。一切都已经在这里了，一切都是可逆的，一切都是祭献的。

---

① 潜意识解放的新至福千年说不应该被当做精神分析的扭曲来分析：它合乎逻辑地从这个失去的客体、从这个被精神分析埋葬在其理论中心的客体"a"的想像复活中产生：这是永远找不到的真实，这是守卫象征之门的真实。事实上，这个客体"a"是真正的欲望之镜，同时也是精神分析之镜。

政治经济学与死亡

"人死不是因为必须死：人死是因为不久前的一天，人们曾经强迫意识服从这个习惯。"

"对诸神而言，死亡从来只是一种偏见。"

——尼采

死亡作为人类境况的普遍概念，是从有了对死人的**社会**歧视时才开始存在的。死亡的**体制**，如同来世和不朽的体制，是教士阶层和教会的**政治**唯神论很晚才征服的东西：教会正是通过对死亡这个想像领域的管理而建立了自己的权力。至于宗教来世的消失，这是**国家**政治理性主义更晚才征服的东西。当来世被"唯物主义"理性的进步抹去时，来世就干脆转移到生命本身中了：国家正是通过对**作为客观来世的生命**的管理而建立了自己的权力。国家比教会更强大，国家及其抽象权力不是在对来世的想像上成长起来的，而是在对现世本身的想像上成长起来的。国家依靠的是世俗化的死亡和社会性的超越，国家的力量来自它所体现的这种致命的抽象性。正如医学是尸体的医学一样，国家也是对社会成员的遗体的管理。

教会一开始就建立在死后生存与生命、尘世与天国的划分上。它精心守护着这种划分，因为一旦这种差别消失，它的权力也就结束了。教会依赖**延迟的永恒**而生存（如同国家依赖延迟的社会而生存，革命党依赖延迟的革命而生存：全都依赖死亡而生存）——这种永恒的确立并非轻而易举。整个原始基督教，以及后来民众的、救世主的、异端的基督教，都依赖

耶稣再临人间的希望和当下实现天国的要求而生存。许多基督徒最初并不相信彼岸的天堂和地狱:他们的幻象是在**当下永恒**的集体意志中纯粹而简单地消除死亡。那些威胁教会基础的摩尼教主要异端邪说也近似同样的原则,因为这些学说把这个世界解释为**此岸**的对立二元性,即善恶原则的二元性——它们让地狱降临尘世,这和让天堂降临尘世一样大逆不道。因为这些学说抹去了彼岸的这层透明色,所以它们后来被残暴地征服了。阿西西的圣方济各(Saint François d'Assise)和菲奥雷的约阿希姆(Joachim de Fiore)等人的唯灵论异端也一样,他们那种激进的爱德就是从尘世开始建立完整的修会并且免去最后的审判。卡塔尔派信徒也一样,他们过分追求**实现**的完美、精神与肉体的无区分、内在于集体信仰的拯救,这是在嘲笑教会的死亡权力。教会在自己的整个历史过程中,都不得不粉碎原始修会,因为原始修会倾向于通过汲取自身的能量,在穿透自身的相互性中自我拯救。宗派和修会反对上帝和教会的抽象普遍性,它们实施的是拯救的"自我管理",这种管理就存在于群体的象征狂热中,它有时会在一种死亡眩晕中结束。教会惟一的可能性条件就是不断肃清这种象征要求,这也是国家惟一的可能性条件。政治经济学正是从这里走上舞台的。

为了阻挡修会的尘世诱惑,教会强行建立了一种**个体拯救政治经济学**。首先是通过信仰(但信仰成为心灵与上帝的个人关系,而不是整个修会的狂热),然后是通过善行和功德的积累,即通过一种本义上的经济,它有结算和等价关系。正是在此时,死亡真的在生命的地平线上出现了,积累过程一旦开始就总是这样的[①]。正是在此时,天国真的转到死亡的一边了——每人都重新**独自**面对死亡。基督教之所以迷恋痛苦、孤独、死亡,这与它的普遍性有关,这种普遍性意味着摧毁古代的修会。在宗教普遍性的完成形式中,就像在经济普遍性的完成形式(资本)中一样,每人

① 科学本身是积累性的,这只是因为科学与死亡有关,只是因为科学在不断地堆积死人。

都重新变得孤独无助。

死亡的这种现代形象伴随着反改革运动和巴罗克风格的葬礼，尤其是伴随着新教，在16世纪得到普及。新教使面临死亡的意识个体化，减少集体仪式，从而加速了死亡的个体焦虑过程。新教中还出现了避免死亡的大规模现代活动：物质积累和物质生产的伦理，投资、劳动和利润的圣化，人们普遍把这一切称为"资本主义精神"（韦伯：《基督教新教伦理和资本主义精神》）——在这个拯救的机器中，尘世内部的苦行逐渐隐退，让位给了世俗的生产积累，但目的没有变：防止死亡。

在这个16世纪的转折点之前，中世纪的死亡幻象和图像还是民俗性质的，非常欢乐。那时有一种死亡的**集体戏剧**，死亡还没被埋藏在个人意识中（后来又被埋藏在潜意识中）。在15世纪，死亡依然可以为"死神之舞"这种救世的、平等的节日提供资源：国王、主教、王公、市民、农民——死亡面前人人平等，人人都蔑视出身、财富和权力的不平等秩序。这是最后一个伟大时期，死亡还可以被当成进攻性神话和集体性话语。在此之后，我们知道，死亡成为一种"右派"的、个人的、悲剧的思想①，相对于造反和革命的社会运动而言，死亡是一种反革命思想。

死亡，我们的死亡，它真正诞生在16世纪。此时，它已经失去了长柄镰刀和时钟，失去了《启示录》中的骑士形象和中世纪怪诞而阴沉的游戏。这一切还属于民俗，属于节日，那时死亡仍在交换，虽然不再有原始人的"象征效应"，但至少是教堂门楣上或地狱游戏中的**集体幻想**。我们甚至可以说：只要还有地狱，就还有快乐。地狱在想像中的消失只是死亡心理内在化的标志，死亡不再是长柄大镰刀，它变成了焦虑。在这个心理

① 不过，以前也有另一种个人主义和悲观主义的死亡思想，即禁欲主义思想，它是基督教之前的贵族思想，它在集体神话濒临崩溃的文化中，也与一种个人孤独的死亡观相联系。相同的声音还出现在蒙田和帕斯卡尔那里，出现在拥有城堡的领主老爷或穿袍贵族冉森教派信徒那里——贵族化大资产者，出现在屈从的人文主义或绝望的基督教中。但这里开始了死亡焦虑的现代内在化。

地狱的基础上,新一代更狡猾、更科学的祭司和巫师成长起来了。

随着资产阶级理性和产生于政治经济学的系统对封建的、基督教的传统共同体的瓦解,死亡不再被分享。它同物质财富一样,越来越少地像以前的交换中那样在不可分离的合作者之间流通(以前一个共同体或一个氏族或多或少总在交换),而越来越多地在一般等价物的符号下流通。在资本主义方式中,每人都独自面对一般等价物。同样,每人都独自面对死亡——这不是巧合。**因为一般等价关系就是死亡。**

从此,死亡的困扰以及通过积累来消除死亡的意志就成为政治经济学合理性的基本动力。价值的积累,尤其是作为价值的时间的积累,幻想把死亡推迟到无限远的线性的价值终点。甚至那些不再相信个人永恒的人,也仍然相信时间的无限性,就像相信一种复息货币资本。资本的无限性转移到了时间的无限性中,这种永恒的生产系统不再有交换/馈赠的可逆性,只有数量增长的不可逆性。时间的积累强行建立了进步的观念,如同科学的积累强行建立了真理的观念:在这两种情形中,积累的东西都不再以象征方式交换,都成为一种**客观的**维度。归根结底,时间的完全客观性,如同完全积累,就是象征交换的完全不可能性——就是死亡。由此出现了政治经济学的绝对困境:政治经济学想通过积累来消除死亡——但积累的时间本身正是死亡的时间。不能指望这个过程的终点有一场辩证革命,这是一种螺旋形上升。

人们已经知道,交换(市场)的经济合理化是一种生产紧缺的社会形式(萨林斯[M. Sahlins]:《石器时代的经济学》)。同样,在一般等价关系的氛围中,作为价值的时间的无限积累,导致了**这种绝对的时间紧缺,即死亡。**

这是资本主义特有的矛盾吗?不,共产主义也与政治经济学密切相关,因为它的目的也是消除死亡,它遵循相同的进步和解放的幻想,遵循相同的积累和生产力的永恒性的空想提纲。只是因为共产主义对死亡完全无知(除了把死亡当做一种要用科学技术去征服的敌对视野之外),所

以它至今为止才避免了更糟糕的矛盾。因为,如果人们想在消除价值规律的同时消除死亡,即把生命作为绝对价值保留下来,那么这一切就毫无用处了。生命本身应该走出价值规律,应该能与死亡交换。唯物主义者几乎不考虑这些事情,他们信奉的是一种驱逐了死亡的、最终从双重性中"解放"出来的生命的唯心主义①。

我们的整个文化都是一种巨大的努力,目的只是分离生命和死亡,驱逐死亡的**双重性**,再生产作为价值的生命和作为一般等价物的时间。废除死亡,这是我们的幻想,它向各个方向发展:在宗教方面就是对死后生存和永恒的幻想,在科学方面就是对真理的幻想,在经济方面就是对生产性和积累的幻想。

任何其他文化都不会为了生命的实证性而让生命和死亡之间产生区分性对立:生命被当做积累,死亡被当做期限。

任何其他文化都不存在这种绝境:生命和死亡的双重性停止,死亡的象征**可逆性**停止,人们就进入了一种把生命当做价值来积累的过程——但同时也就进入了死亡的**等价**生产领域。这种成为价值的生命不断受到等价死亡的**侵蚀**。死亡每时都在成为反常欲望的对象。欲望占据了生命和死亡的分离本身。

仅仅在此时我们才能谈论死亡冲动。仅仅在此时我们才能谈论潜意识,因为**潜意识只是这种等价死亡的积累**——这种积累不能交换,只能在幻想中变卖。象征是对积累结束的反向梦想,是对死亡在交换中可能可逆的梦想。**象征**死亡是没有遭受这种**想像**的生死分离的死亡(这种分离是死亡现实的起源),是在社会的节日仪式中交换的死亡。现实/想像的死亡(我们的死亡)只能在个体的服丧劳动中赎买,这种服丧劳动是主体

---

① 出于相同的理由,无神论唯物主义和基督教唯心主义之间没有任何区别,因为它们尽管在死后生存的问题上有分歧(但死后有什么东西还是没有什么东西,这并不重要:这不是一个问题),但在基本原则上是一致的:生命就是生命,死亡永远是死亡,即它们都是小心翼翼地让生命和死亡保持距离。

在他人的死亡之上完成的，也是主体从诞生之日起在自身完成的。这种服丧劳动维持着西方自基督教以来的死亡形而上学，甚至在死亡冲动的形而上学概念中也是如此。

死亡冲动

由于弗洛伊德，人们从哲学死亡，从意识悲剧，过渡到作为冲动过程的死亡，这一过程铭刻在潜意识的秩序中——人们从焦虑的形而上学过渡到冲动的形而上学。一切都仿佛是死亡**摆脱主体**之后，终于找到了自己的**客观**目的性地位：这是死亡的冲动能量或精神运作原则。

死亡在变成冲动时，仍然是一种目的（甚至是由此出发的惟一目的：死亡冲动的命题意味着大量简化各种目的性，因为就连生本能也从属于死亡），但这一目的性得到深化，甚至铭刻在潜意识中。然而，死亡在潜意识中的这种深化与统治系统的深化是完全一致的：通过对劳动和生产的大规模压制性动员，死亡同时成为我们社会组织的"精神运作原则"和"现实原则"。或者还可以说：正是在一般生产系统过渡到纯粹简单**再生产**的时候，弗洛伊德在客观确定性的中心通过死亡冲动建立了**重复**过程。只要我们不仅注意死亡冲动概念的元心理学地位，也稍微注意一下这个概念的**系谱学**，我们就会发现，这种吻合是不寻常的。死亡冲动是一种抹去所有其他发现的人类学"发现"吗（此时它就可以被当做普遍的解释原则：人们可以把全部的政治经济学都想像成是死亡冲动统治并生成的）？或者这个概念是在某个特定时期，在与某个系统形态的关系中生产出来

的？在这种情况下，它的激进性便仅仅是系统本身的激进性，这个概念只不过认可了一种死亡文化，赋予这种文化一个超历史冲动的标签。这种操作是一切唯心主义思想共有的操作，但我们却拒绝承认弗洛伊德那里也是这种操作。由于有了弗洛伊德（如同有了马克思），西方理性似乎会停止合理化，不再把自己的原则理想化，不再通过自身“客观性”的批判效果把现实本身理想化——它似乎会最终指明那些不可超越的、冲动的或经济的结构：例如作为**永恒**的欲望诉讼的死亡冲动。但为什么这一命题就不能也是二次加工过程呢？

在最初阶段，死亡冲动确实与西方思想发生了决裂。从基督教到马克思主义，再到存在主义：死亡或者被果断地否定并升华，或者被辩证化。在马克思主义的理论和实践中，死亡或者已经在阶级的存在中被征服，或者作为历史否定性被整合。更一般地讲，在西方，对自然的统治以及生产和积累中对进攻性的升华，所有这些实践仿佛都具有一种建设性生本能的特征：生本能利用升华的进攻性为自己的目的服务，死亡的否定性以顺势疗法的剂量，在变化（包括政治经济学的变化）中得到精炼。甚至那些“为死亡而存在”的现代哲学也没能让这种倾向逆转：在这些哲学中，死亡被当做主体的悲剧性振兴，它巩固了主体的荒诞自由①。

---

① 帕斯卡尔的这句话概括并结束了基督教的死亡辩证法：“任何生命都必须知道灵魂是死还是不死。”其后有通过理性驾御死亡的人文主义思想。这一思想在西方的源泉是禁欲主义和享乐主义（蒙田——否定死亡——微笑的或冰冷的安详），直到18世纪的费尔巴哈：“死亡是一个幽灵，一种空想，因为它只在不存在时才存在。”这是理性的表演，它从来不是对生命的过度放纵或对死亡的热情接受的结果：人文主义寻找的是死亡的自然理性，是一种以科学和启蒙思想为基础的智慧。

这种对死亡的理性主义形式超越之后是辩证理性——死亡成为否定性和变化运动，即黑格尔。这种漂亮的辩证法描绘出了政治经济学的上升运动。

后来，这种辩证法出现了问题，被死亡的不可还原性、不可超越的紧迫性代替了（克尔恺郭尔）。辩证理性在海德格尔那里坍塌了：它呈现出主观的、非理性的样子，一种荒诞、绝望的形而上学的样子，但它仍然是意识主体的辩证法，意识主体在其中找到一种悖论式自由：“既然死亡不可超越，那么一切都是允许的”（因为荒诞——帕斯卡尔离这种现代的死亡夸张也

有了弗洛伊德之后,一切都完全不同了。不再有升华,甚至不再有悲剧性升华,不再有与死亡冲动相关的辩证法。死亡第一次显出与生本能对立的摧毁性**原则**的面貌。这一切都没考虑主体、阶级或历史:这是两种冲动的不可简约的二元性,即生本能与死本能,这种二元性以某种方式唤醒了摩尼教的古老版本的世界,即善恶两种原则永远对立的世界。这是一种来自古代崇拜的极为强大的幻象,古代崇拜中还有对恶和死亡的特殊性的基本直觉。对教会而言,这是一种不能容忍的幻象,教会用了几个世纪来消灭它,并最终确立了善(上帝)的原则的优势,把恶和死亡降低为一种否定性,这种否定性以辩证的方式从属于另一个原则(魔鬼)。但是,恶的大天使,路济弗尔(Lucifer)带来的自主性噩梦(各种形式的民间异端邪说和迷信——它们总是倾向于从字面上理解恶的原则的存在,因此倾向于崇拜恶的原则,直到妖术和冉森派理论,更不用说卡塔尔派了),日日夜夜都在困扰着教会。教会把辩证法当做制度理论和威慑武器,反对激进的死亡思想和善恶二元论思想。历史将看到教会和辩证法(包括"唯物主义"辩证法)的胜利。从这个意义上说,弗洛伊德与西方基督教形而上学发生了深刻的决裂。

并不远)。加缪说:"荒诞的人用一种激情的关怀注视着死亡,这种迷恋使他获得解放。"

死亡焦虑成为真理的考验。人的生命为死亡而存在。海德格尔说:"以死亡为目的的真正存在,即时间的有限性,这是人类历史性的隐蔽基础。"(《存在与时间》)死亡成为"真实性":相对于致命的系统本身,这里有一种令人眩晕的抬价,有一种挑战,但它实际上是一种深层的服从。

这是一种通过死亡获得真实性的恐怖主义:它仍然是一种次级过程,通过这一过程,意识以一种辩证的杂技方式回收自己那作为命运的"有限性"。焦虑成为现实原则和"自由"原则,但这仍然是一种想像,它在当代阶段用死亡之镜代替了不朽之镜。但这一切仍然颇具基督教意味,而且不断地与"存在主义的"基督教发生关系。

革命思想则摇摆于作为否定性的死亡的辩证化和消除死亡的理性主义目标之间:依靠科技战胜死亡,如同战胜一个与资本密切相关的"反革命"障碍,在共产主义运动中,超越历史,走向人类的不朽。死亡,如同许多其他事物,只不过是一种上层建筑,它的命运将由经济基础的革命所决定。

生本能和死本能的二元性更符合弗洛伊德在《超越快乐原则》中的立场。在《文明及其缺憾》中，二元性最终成为只有死亡冲动的循环。生本能从此只是文化在走向死亡时经历的一个巨大迂回，死亡让一切都从属于自己的目的。但最后这个版本并没回到二元性的范围，并不走向一种反向辩证法。因为这里只有建设性变化的辩证法，只有生本能的辩证法，其目的是"建立一些越来越大的统一体，连接并组织各种能量"。死亡冲动在以下两个主要特征上与此相对立：

1. 死亡冲动分解那些集合体，释放各种能量，拆散有机的生本能话语，让一切事物重新回到无机性中，回到"游离"中，从某种意义上说就是回到乌托邦中，使之与有组织的、建设性的生本能场所相对立。这是死亡的熵，是生本能的负熵。

2. 这种分裂、解体、"背叛"的力量意味着彻底的反目的性，其形式是一种向先前的、无机状态的退化。重复的强迫性或"复制的倾向"（这种倾向甚至会让过去一些丝毫未给人满足感的事件重现），首先就是复制这个最典型的非事件，这个非事件对任何有生命的存在而言都是先前的、无机的状态，即死亡。因此，死亡总是作为一种重复循环来摧毁各种建设性的、线性的或辩证法的生本能目的性。这是粘着的死亡冲动，是灵巧的无机性，它处处都在胜利地抵抗着生命的结构化。

因此，死亡冲动的命题，不论是在它的二元形式中还是在重复的、不断摧毁的反目的性中，确实包含着某种无法还原为任何西方思想理性机制的东西。说到底，弗洛伊德的思想本身就像是西方理论世界中表演的死亡冲动。但赋予它建设性的"真理"地位，这当然是荒谬的：死本能的"现实"是不成立的——为了忠实于死亡冲动的直觉，就必须让死亡冲动一直处在解构的假设中，即处在它对先前一切思想所进行的解构的边界之内，但此时它本身作为概念也应该立即被解构。无法想像解构原则是惟一可以逃脱死亡冲动的东西——除非作为理性的最后遁词。

捍卫死亡冲动，就必须反对所有那些在新的建设性结构中重新使它

辩证化的企图。马尔库塞是很好的例子。他曾谈到死亡压抑："今天，神学和哲学争着把死亡当做一个存在范畴来赞美。它们把一种生物学事实非自然化，使之成为一种本体论实质，从而赋予人类罪恶感一种超验的恩惠，助长了这种罪恶感的延续。"（《爱欲与文明》）这是就"超级压抑"而言的。他对基本压抑是这样说的："死亡的原始事实一劳永逸地否定了非压抑存在的所有现实。""因为死亡是时间的最终否定性，而快乐则要求永恒……时间不影响本我，但自我却从属于时间。不可避免的终止表现在每时每刻中，这种终止只要稍微提前，就会在所有的里比多关系中引入一种压抑性要素。"我们暂不追究"死亡的原始事实"这种说法：压抑性的东西从来都不是原始事实，而是社会关系。但最奇怪的是这里的方式，这种最基本的死亡压抑在随着爱欲的"解放"而改变符号时的方式："死本能的操作受到涅槃原则的指导：它倾向于一种状态……没有需求。这种本能的倾向意味着自己的摧毁性表现将随着这种状态的临近而减少。如果本能的基本目标不是生命的终止，而是痛苦的终止和压力的缺席，那么具有悖论意味的是，生命越接近满足状态，死亡和生命的冲突就越少……从超级压抑中解放出来的爱欲将会得到强化；而它一旦得到强化，就会以某种方式吞并死本能。**死亡的本能价值就会改变。**"这样一来，人们就可以按照必然与自由的古老哲学，改变本能并战胜原始事实："死亡可以重新成为自由的符号，死亡的必然性并不否定最终解放的可能性。像所有其他必然性一样，死亡的必然性也可以成为理性的、不痛苦的。"因此，马尔库塞的辩证法意味着对死亡冲动的整体贬低。（然而在《爱欲与文明》中，这段话后面紧接着就是"新弗洛伊德修正主义的批判"！）我们可以看出，这个概念在那些虔诚的心灵中引起了多么强烈的抵制。为了战胜死亡而调动整个辩证法——这里是爱欲的"解放"，别处是生产力的"解放"，这并不过分。

死亡冲动令人尴尬，因为它不再允许重建任何辩证法。这就是它的彻底性。但它所造成的恐惧并不赋予它真理的地位：我们必须质问，归根

结底，它本身会不会也是一种对死亡的合理化。

在弗洛伊德那里，首先是一种确信在言说（在其他地方，他谈的是思辨假设）："我们确信，主导精神生命的是一种趋于不变的倾向，是一种消除由兴奋造成的内心压力的倾向（涅槃原则），这一确信是我们认为存在死本能的最有力的理由之一。"（《超越快乐原则》）那么弗洛伊德为什么要努力把死本能建立在生物学合理性中呢（维斯曼[Weissmann]等人的分析）？人们一般都为他这种实证主义的努力而感到遗憾，这有点像人们出于对恩格斯的敬重而一致忽略了他的自然辩证法的尝试。然而，他说："任何有生命的存在都会回到无机状态，都会由于内在原因而死亡，如果我们把这种观点当做一个不能有任何例外的经验事实来接受，那么我们就可以说：一切生命趋向的终点就是死亡；反过来说，无生命的存在先于有生命的存在……各种作为生命卫士的本能，最初都是伴随死亡的卫星。"

这里很难把死亡冲动从实证主义中分离出来，使之成为一种"思辨假设"或一种"纯粹而简单的心理运作原则"（邦达利[J. B. Pontalis]，《弓箭》杂志）。另外，这个层面上也不再有真正的冲动二元性：只有死亡才是目的性。但这个目的性本身又提出了一个关键问题，因为它把死亡铭刻在作为机体和精神的命运、几乎像编程和遗传密码一样的先在性中——总之它把死亡铭刻在这样一种**实证性**中，以致我们除非相信这种冲动具有科学现实性，否则就只能把它当做神话。我们只能用弗洛伊德的话来反对弗洛伊德："冲动理论可以说是我们特有的神话学。冲动是一些神话式存在，它们因自己的不确定性而伟大。"

既然死亡冲动是一个神话，那么我们就来阐释这个神话吧。让我们把死亡冲动和潜意识这一概念本身当做神话来阐释吧，我们不再考虑它们的效应或它们朝向"真理"的努力。神话叙述某件事情：主要不是通过内容，而是通过话语形式。我们断言，精神分析以性行为和死亡的隐喻方式，**叙述**我们的文化中某种作为基本组织的东西。当神话不再被叙述，当

神话的寓言故事被升为公理时，神话就失去了弗洛伊德所说的"伟大的不确定性"。尼采说过，"概念只不过是隐喻的残余"。因此，我们断言，潜意识是隐喻，死亡冲动是隐喻。

生本能为死亡服务，全部的文化升华仿佛都是一条通向死亡的漫长的弯路，死亡冲动维持着压抑的暴力，像残暴的超我一样支配着文化，生命的力量记录在重复的强迫性中，这一切都是真的，但仅对我们的文化而言才是真的，我们的文化是死亡的事业，它尽力消除死亡，因此把死亡建立在死亡之上，它自身受到死亡的纠缠，仿佛是被自身的目的所纠缠。"冲动"一词已经用隐喻的方式说出了这一点，它指称了政治经济学系统的当代阶段（但这还是政治经济学吗?）。在这个阶段，价值规律以最恐怖的结构形式，在代码的简单强迫性再生产中得以完成；在这个阶段，价值规律像冲动一样似乎是不可逆的目的性，以致它成为我们的整个文化命运的形象。这是在生命的每时每刻都重复相同规律的内在性阶段。在这个阶段，系统受到自身目的的困扰，一边是作为客观目的性的死亡带来的全部投资，另一边是作为解构过程的死亡冲动带来的全面颠覆，系统被挟持在两者之间。死亡冲动这一隐喻同时说出了所有这些意思——因为死亡冲动既是系统，也是系统的化身，它是系统的彻底的反目的性。

以上就是神话的叙述。但让我们看看，当死亡把自己当做"冲动"的客观话语时，它是怎样运作的。"冲动"一词的定义既是生物学的，也是心理学的，"冲动"使精神分析扎根于直接来自某种西方理性想像的范畴："冲动"并非彻底否定西方理性，它应该被当做西方思想的一个阶段来阐释。就生物学意义而言：很清楚，正是科学合理性生产出了生物与非生物的区分，生物学便建立在这种区分上。科学把自己作为代码来生产，科学不折不扣地生产出了作为概念对象的死亡物，非生物，而且生产出了作为公理的死亡物的分离，从这个公理出发，科学就能够进行合法化。只有死亡物才是真正的（科学）对象，如同只有死人才是优秀的印第安人。然而，死亡冲动指涉的正是这种无机状态，这种非生物地位，这一地位仅

仅来自科学的专制性法令，说到底，它来自科学本身的压抑与死亡的幻想。既然死亡冲动归根结底只是非生物的重复循环，那么它就具有这种生物学专制性的特点，它通过一种心理过程来重复这种专制性。然而，并非所有文化都生产非生物这个分离概念，只有我们的文化才在生物学影响下生产这一概念。这种歧视一旦消除，死亡冲动的概念就将立即失效。这个概念其实只不过是生物与非生物之间的一种理论设置，它与科学迷失其中的所有那些建构企图相比，并不提供更多的出路。最终占优势的总是非生物，即一种死亡的公理系统（参见莫诺：《偶然与必然》）。

就心理学意义而言，问题也是一样的——在这里，整个精神分析都将受到质疑。我们必须思考一下，我们的系统在什么时候、为什么开始生产“心理现象”。“心理现象”的自主化是新近的事情。这种自主化在更高的层面上重复了生物现象的自主化。这次的分界线出现在有机性、身体性与其他事物之间。心理现象只出现在这一区分的基础上。以后重新连接整体时的困难正是由此产生的——冲动的概念正是由此产生的，这一概念企图在两者之间架起一座桥梁，但它其实只具有两者的专断性特点。在这里，冲动的元心理学同灵与肉的形而上学会合了：它是在更先进的阶段对灵与肉的形而上学的重写。

心理的分离秩序来自我们的意识或潜意识的“内心深处”中被系统禁止进行集体象征交换的一切东西的积淀。这是一种压抑的秩序。它受到死亡冲动的统治，这毫不奇怪——因为它是死亡秩序的个体积淀物。它被精神分析理论化，成为目前的样子，但精神分析如同处在各自秩序中的各个学科一样，只不过是认可了这种死亡歧视。

意识、潜意识、超我、罪恶感、压抑、初级过程与次级过程、幻想、神经官能症与精神病——是的，这些就是这样运转的，条件是人们必须接受这些心理现象的界定，我们的系统（而不是随便什么系统）生产出了这种界定，把它当成了直接而基本的心智世界形式，即当成了代码。代码的强大力量就在于记录相互分离的领域，这些领域在记录后都可以通过一种专

业研究和一门至高无上的科学而得到解释——但心理现象的研究也许是最有前途的科学。一切原始的、游荡的、横向的、象征的过程都将记录在这门科学中，都将**以潜意识的名义本身**被驯服——仿佛是一种奇妙的嘲讽，潜意识在今天俨然成为彻底"解放"的主题！甚至死亡也将在死亡冲动的符号下被驯服！

事实上，如果我们想维持死亡冲动的彻底性，就应该以反弗洛伊德和反精神分析的方式阐释死亡冲动。死亡冲动与弗洛伊德建构的那种精神分析工具的科学实证性是对立的。死亡冲动不是这种科学实证性的极限表述，也不是它的激进结论，而是它的转向。从某种意义上说，那些拒绝这个概念的人，比那些在精神分析的大潮中追随弗洛伊德却又可能没理解他的话就接受这个概念的人看得更清楚。其实，死亡冲动潜在地使先前的一切观点和设置都失效了，它远远超越了这些观点和设置：经济的、能量的、场所的，甚至心理的设置。当然，死亡冲动尤其是超越了它自己所声称的冲动逻辑，这种逻辑是它从19世纪的科学神话中继承的。拉康也许猜到了这一点，他曾谈到这个概念的"反讽"，谈到这个概念所提出的闻所未闻的、无法解决的悖论。精神分析决定如实地承认这是自己最奇特的孩子，但死亡却不想进入精神分析的镜像。死亡作为整体的、激进的运作原则而起作用，因此它不需要压抑，也不需要里比多经济学。它不需要迂回地通过一个个场所，也不需要能量的计算，极限情况下，它连潜意识本身也省去了——它把这一切都当成生本能的建设性机器，当成阐释的实证性机器，它揭露这些机器，它像对待任何其他东西一样拆卸、摧毁这些机器。死亡（冲动）是反目的性原则，是彻底的思辨假设，是元经济学、元心理学、元能量学、元精神分析的假设，它超越了潜意识——它应该摆脱精神分析，应该转而反对精神分析。

巴塔耶作品中的死亡

精神分析的死亡观，即使在它的激进性中，也仍然是一种**缺省**的观点：对重复的冲动限制、无机连续体中的最终平衡远景、按照向最底点的退行而取消差异和强度、死亡的熵、冲动的保守主义、涅槃的缺省平衡：这一理论确实与政治经济学有相似性。例如，马尔萨斯的政治经济学，其目标也是抵抗死亡。政治经济学只以缺省的方式存在：死亡是其中的盲点，是困扰所有计算的缺席。只有死亡的缺席才能让价值的交换和等价关系的游戏得以进行。**只要稍微注入一点死亡，就会立即造成一种过度和一种双重性，以致整个价值游戏都会崩溃**。政治经济学是一种死亡经济学，因为它省略了死亡，它用自己的话语埋葬了死亡。死亡冲动落入相反的话语：它是死亡的话语，仿佛是不可超越的目的性。它是相反的话语，但也是互补的话语，因为，如果政治经济学确实是这种涅槃（死亡价值的无限积累和再生产），那么死亡冲动就揭露了它的真相，同时也揭露了它的可笑之处——但死亡冲动是通过系统的词项本身这样做的，即它把死亡理想化，使之成为冲动（客观目的性）。死亡冲动是对当前系统的最彻底否定，但它仍然只反映了政治经济学的葬礼想像。

巴塔耶（G. Bataille）没有把死亡当做压力调节和平衡功能，即没有把

死亡当做冲动经济学，相反把它当做交换的极致，当做过度与过剩。死亡从来都是已经在场的添加物，证据就是：只要死亡脱离生命，生命就有缺陷，生命只存在于死亡的闯入中，存在于与死亡的交换中，否则生命必定是价值的断裂，因此也就是绝对的亏损。“只想有生命，这造成只有死亡。”死亡决不是生命的缺陷，而是生命本身的期待，那种消除死亡的谵妄幻想（经济学幻想）等于是在生命的中心安置了死亡——但此时的生命成为无穷无尽、黯然无光的虚无。从生物学角度而言：“人为组织能保证人类生命的延续这种世界观让人想到一种噩梦的可能性。”（《情欲》）但从象征角度而言尤其是这样——噩梦不再仅仅是一种可能性，而是我们每时每刻都在经历的现实：死亡（过剩、双重性、馈赠、牺牲、消耗和极致）在这里缺席，因此真正的生命在这里缺席。我们拒绝死亡，我们在积累，而不是在消耗：“我们兼并欲望对象，这一欲望以前其实是死亡的欲望，我们把这种欲望兼并到我们的持续生命中。我们在丰富我们的生命，而不是在失去我们的生命。”奢侈和浪费对功能计算具有优势，死亡对作为单向生产和积累的目的性的生命具有优势：“如果从整体上考察人类生命，这种生命甚至向往浪费，甚至为此而焦虑，直到再也无法忍受的焦虑极限。其余都是说教者的废话……我们身上的狂热躁动要求死亡摧残我们。”

死亡和性欲不是作为对立原则而发生冲突（弗洛伊德），而是在同一个循环中，在同一个连续性的循环旋转中相互交换。死亡不是性欲的“代价”——不是复杂生物理论中到处可见的那种等价关系——性欲也不是死亡的简单回归，不是《文明及其缺憾》中的那种样子。性欲和死亡相互交换能量，相互激发。它们没有各自的特殊经济：它们只在分离时，才会受到经济的影响——当两者融合时，就能一起超越经济，进入节日和迷失（这就是巴塔耶的情欲）：“死亡和性欲之间没有区别。它们都只是节日的高潮时刻，大自然通过取之不尽的大量生命来庆祝这个节日，死亡和性欲都具有无限挥霍的意义，大自然在无限挥霍，这和每个生命都具有的那

种永久存在的欲望正相反。"这是一个节日,因为这是在匮乏性强制建立**线性**寿命经济的地方恢复了**循环**——因为这是在弗洛伊德只找到了重复性死亡退行这一条出路的地方,恢复了生命和死亡的循环旋转。

因此巴塔耶的作品中有一种作为过度原则和反经济原则的死亡观,由此产生了奢侈和死亡奢侈性的隐喻。只有奢侈而无用的消耗才有意义——经济则没有意义,它只是残余,人们把这种残余当成了生命法则,而财富却存在于死亡的奢侈交换中:牺牲,即"被诅咒的部分",它摆脱了投资和等价关系,它只可能毁灭。如果生命只是一种不惜**任何代价**而延续的需求,那么毁灭便是一种无价的奢侈。在生命受到价值和实用性支配的系统中,死亡成为无用的奢侈,成为惟一的替代办法。

在巴塔耶那里,性和死亡的这种奢侈结合是在**连续性**的符号下表现出来的,它与个体生命的非连续性经济相对立。目的性属于非连续性的范畴,正是非连续的生命在分泌目的性,各种各样的目的性都可以归结为一个目的性:它们**自身的**死亡。"我们是非连续的生命,我们是在不可理解的历险中孤独死去的个体,但我们怀念失去的连续性。"死亡则没有目的性,它在情欲中对个体生命的目的性提出质疑:"身体的情欲,如果不意味着对伙伴生命的侵犯,那又意味着什么呢?……调动的全部情欲,其原则就是摧毁游戏伙伴在正常状态下的封闭存在的结构。"裸露情欲等于杀人,因为这能带来一种交流状态,一种失去同一性而进入融合的状态。迷恋各种构成形式的分解,这就是生本能——它与弗洛伊德的生本能相反,在弗洛伊德看来,生本能把各种能量连接在一起,组成一些更大的统一体。不论是在死亡中还是在生本能中,重要的都是在非连续性中引入全部可能的连续性:这是一种整体连续性的游戏。在这个意义上,"死亡是与个体非连续性的决裂——焦虑使我们与这种非连续性紧密相连,死亡作为一种比生命更高级的真理出现在我们面前"。弗洛伊德谈的是完全相同的东西,但他是以**缺省**的方式谈的,而这也就不再是同一种死亡了。

弗洛伊德的缺陷不是在死亡中看到了生命的扭曲本身,而是错过了

死亡的眩晕和过度,错过了死亡对一切生命经济的倒转——他以最终冲动的形式使死亡等同于一种延缓的生命。他在重复的符号下陈述了最终的死亡经济学,错过了死亡的极致。死亡不是消解,不是退行,死亡是复归,是象征挑战。

*

生命和死亡相互交换,生命以最高代价在死亡中交换自身,这样的命题已经不再属于科学真理的范畴——这对科学而言是永远禁止的"真理"。巴塔耶在谈论情欲时说:"如果两个情人的结合是激情的结果,那它呼唤的就是死亡,就是谋杀或自杀的欲望……就是对非连续个体的连续侵犯……这些洞穴、裂口和深渊,生命通过它们而消失在连续性中,在某种意义上,它们使连续性与死亡同化……"——这一切都没有任何客观联系,没有任何法则,没有任何自然必然性。奢侈和过度不是一些功能,它们没有记录在身体中,也没有记录在世界中。同样,死亡,这种属于挑战的、奢侈的象征死亡,它与生物学死亡相反,也没有记录在任何身体和任何自然中。象征永远不能混同于现实和科学。

然而,巴塔耶本人却犯了这个错误。"以少量费用进行生产,这是人类特有的欲望。自然则是慷慨的,它从来都不计算,它愉快地'牺牲'。"为什么寻找一个理想化的慷慨自然来担保而反对经济学家的理想化计算性担保呢? 奢侈并不比经济更"自然"。牺牲和牺牲性消耗不是自然而然的事情。这个错误甚至导致巴塔耶将生殖的性行为和情欲的消耗混为一谈:"生殖产生于其中的过度和死亡这种过度,只有借助对方才能得到理解。"然而,生殖本身并不是过度——即使它意味着个体的死亡,这里也仍然是一种实证经济,是一种有利于人类的功能性死亡。牺牲性死亡则是反生产和反生殖的。它像巴塔耶所说的那样,确实以一种连续性为目标,但不是人种的连续性——人种的连续性只是一种生命秩序的连续性。

这种牺牲性死亡追求的是彻底的连续性，即那种让主体在性和死亡中沉没的连续性，它永远意味着秩序的奇异损耗。它不依赖生殖行为，就像欲望不依赖需求，就像奢侈的消耗不是对满足需求的延伸——它在情欲中否定这种生物学功能性。到人种法则中寻找牺牲、牺牲性摧毁、游戏和消耗的奥秘，这仍然是使所有这一切都功能化。这两者之间甚至没有类似性。在情欲的过度和性的生殖功能之间没有任何共同之处。在死亡的象征过度和身体的生物学损耗之间没有任何共同之处①。

巴塔耶在这里受到自然主义的诱惑，甚至受到生物主义的诱惑，这导致他在另一方面把某种非连续性倾向自然化："延续的欲望是每个生命的特性。"与一种自然本性相反（自然本性可能是能量的滥用和毁灭的狂欢），"生命"用一些禁忌保护自己，用各种方法抵抗这种来源于自然本性

① 此处很容易出现混淆，因为，尽管人们承认死亡和性作为复杂生物的机体命运在生物学上有关联，但这与死亡和性的**象征**毫无关联。前一种关系记录在遗传密码的实证性中，后一种关系记录在社会代码的解构中。或者更准确地说，后一种关系并没**记录**在生物等价关系、数字或语言的任何地方。它是游戏、挑战和快感，它通过挫败前一种关系而参加游戏。两者之间，这种死亡和性的**现实**关系与它们的象征关系之间，存在着交换的停顿，存在着社会命运的断裂，在这种社会命运中，一切都在游戏。

维斯曼说：躯体是要死的，遗传质是不死的。原生动物具有潜在的不死性，死亡仅出现在分化的多细胞动物那里，对这些动物而言，死亡变得可能，甚至合理（个体生命的无限延续成为无用的奢侈——在巴塔耶看来正相反，死亡是一种"不合理的"奢侈）。**死亡只是生物在很晚才获得的**。在物种的历史中，死亡和性同时出现。

例如，图尼埃（M. Tournier）在《礼拜五或太平洋上的灵簿狱》中写道："性与死亡。两者密切勾结……他强调个体为物种而牺牲，这种牺牲总是在生育行为中秘密完成的。他说，因此，性是物种在个体身上的活生生的、威胁性的、致命的存在。生育就是引出下一代，这一代又以天真而无情的方式把上一代推入虚无……因此，那种使两性相互吸引的本能确实是一种死本能。所以大自然认为必须隐匿自己的游戏——然而这游戏是透明的。表面上看，恋人追求的是一种自私的快乐，但实际上他们行走在最疯狂的献身道路上。"这是准确的寓言，但它只证明了死亡与性的**生物学**关联：死亡的法令确实是与性同时出现的，因为性已经是一种**功能**切割的记录，因此也直接属于压抑的秩序。但这一功能切割不是冲动性质的，而是**社会性质**的。它出现在某种类型的社会关系中。野蛮人不像我们这样把性自主化。他们更接近于巴塔耶描写的状态："融合的新生中流淌着感官的游戏，在这里，自我被剥夺……"以至于我们应该按照维斯曼的方式来反驳他：**死亡（与性）只是社会生命在很晚才获得的**。

的死亡冲动与过度(然而,它的抵抗永远只是暂时的,“人类永远不能用最终的否定来对抗暴力和死亡”)。巴塔耶就以这种方式在关于消耗的自然定义(作为挥霍模式的自然)和关于经济的本体论定义(主体希望维持在自己的生命中——但主体的这个基本欲望又来自哪里呢?)的基础上,建立了禁忌与违反的**主体辩证法**,在其中,牺牲和死亡的最初喜悦丧失在基督教和反常的欢娱中①——这是连续性与非连续性之间的**客观辩证法**,在其中,死亡向经济组织发出的挑战被伟大的形而上学抉择替代了。

但巴塔耶这种过度而奢侈的死亡观中仍然有某种可以摆脱精神分析及其个体心理范围的东西——这就是打乱一切经济的可能性,不仅粉碎政治经济学的客观之镜,而且粉碎相反的压抑、潜意识和里比多经济学的心理之镜。今天,对我们而言,某种东西出现在所有这些镜子之外,或者说出现在这些镜子的碎片中,如同那个布拉格大学生的镜子——他在死亡的一刻从碎片中找回了自己的真实形象。这种东西就是身体、生命和财富的奇异分散,而巴塔耶作品中的死亡形象则是对这种分散的最接近的预感。

---

① 巴塔耶这种过度的观点确实经常陷入违反的陷阱——禁忌与违反的辩证法,或基本上是基督教的神秘主义(但它被目前的精神分析以及所有关于节日与发泄的“自由”意识形态所分享)。我们把节日变成了一种违反的美学,因为我们的整个文化都是一种禁忌的文化。这种节日观念仍然带有压抑的标记,因此可以说节日重新激活了禁忌,强化了社会秩序。我们也用同样的方法分析原始节日,因为说到底,我们没有能力想像别的东西,只能想像那道分界线,想像分界线之外或之内——所有这一切仍然来自我们的基本模式:一种不间断的线性秩序。原始节日,如同牺牲一样,不是违反,而是可逆性,是循环性旋转——这是惟一真正能够终结禁忌的形式。相反的秩序,即违反的秩序或“解放”被压抑能量的秩序,则只能达到一种重复禁忌的强迫性。因此只有可逆性,只有循环才是过度——而违反依然是缺省。“在经济秩序中,任何生产都只是再生产;在象征秩序中,任何再生产都是生产。”

我的死亡无处不在，我的死亡在梦想

准时死亡与生理死亡

生理死亡的不可逆性及其客观性和准时性是科学的现代事实，是我们的文化特有的事实。所有其他文化都认为，死亡在死亡之前开始，生命在生命之后延续，不可能区分生命和死亡。我们不应该把一方看成是另一方的**终点**，我们应该努力看到生命和死亡的根本**不确定性**，看到它们在象征秩序中自主化的不可能性。死亡不是到期付款，而是生命的色调变化——或者说生命是死亡的色调变化。但我们的现代死亡观却被一种完全不同的再现系统所支配：即机器与功能的系统。一部机器或者运转，或者不运转。同样，生物机器或者是死的，或者是活的。象征秩序中没有这种抽象性。即使生物学承认人一出生就开始死亡，这种观念也仍然停留在一种功能定义范围之内①。但下面的说法却完全不同：死亡组织生命，死亡与生命交换，死亡是生命的顶峰——此时，如果把生命当成一个以死

① 另外，我们好奇地看到，对科学本身而言，死亡在技术上变得越来越不可判定：先是心脏停止跳动，然后是脑电图平坦，再后来……还有什么呢？这里不只是客观进步：某种东西出现在科学的中心，它表明了死亡在象征层面上的不可确定性、不可判定性。

亡为期限的过程,那将是荒谬的,如果把死亡等同于一种亏损或一种没落,那将是更荒谬的。不论是生命还是死亡都不再可能归于任何一种目的:因此也不再可能有死亡的准时性和确定性。

我们完全生活在进化论思想中,这种思想认为人从生命走向死亡:这是主体的幻觉,它同时得到生物学和形而上学的支持(生物学虽然想成为形而上学的颠覆,但它只是形而上学的延伸)。然而,甚至并没有一个在确定时刻死去的主体。更真实的说法应该是:"我们自身"(我们的身体、我们的客体、我们的语言)的一些完整部位自生命开始就陷入了死亡,它们在生前就经历了服丧。因此某些部位在生前就一点点地忘记了自己——就像在布莱希特的那首歌中,上帝忘记了那个顺流而下的溺水少女:

上帝一点点地忘记了她,
先是脸,然后是手,最后是头发……

主体的同一性每时每刻都在解体,被上帝遗忘。但这样的死亡根本不具备生物学性质。在其中的一级,即生物化学的一级,无性的原生动物没有死亡,它们只是分裂、分支(遗传密码也没有死亡:它超越个体的命运,在没有变化的状态下得到传递)。在另一级,即象征的一级,死亡/虚无也不存在,生命和死亡在这里是可逆的。

只是在意识的个人主体的极小空间里,死亡才具有不可逆的意义。它甚至不是一个事件:而是一个预先体验的神话。主体为了自身的同一性,需要一个自己终结的神话,就像需要一个自己起源的神话一样。事实上,主体从来都不在场——如同那个少女的脸、手和头发,甚至在溺水之前,就已经一直在别处了,已经被卷入一种荒谬的分配中,一种被死亡推动的循环中。必须消除生命中无处不在的这种死亡,必须把它定位于一个精确的时空:即身体。

在生理死亡中，死亡与身体不是相互激发，而是相互中和。生物学从**根本上**意味着灵魂与肉体的二元性。但从某种意义上说，这种二元性就是死亡本身，因为正是死亡将身体客体化，使之成为残余物——通过死亡进行报复的邪恶客体。正是由于灵魂，身体才成为原始的、客观的事实，成为性、焦虑和死亡的命运。正是由于灵魂这种想像的分裂，身体才成为这种"现实"，它只在注定死亡时才存在。

因此，必死的肉体并不比不死的灵魂更"真实"：两者同时来自同一种抽象，和它们同时出现的还有两种重要的、补充的形而上学：灵魂的唯心主义形而上学（及其各种道德变形）和身体的"唯物主义"形而上学及其生物学延伸。生物学像任何一种基督教或笛卡儿的形而上学一样，依赖灵与肉的分离而生存，但它不再这么说——灵魂不再自我言说，灵魂作为理想原则，完全进入了科学的道德规范，进入了对真实和世界进行技术操作的合法性原则，进入了"客观"唯物主义原则。即使中世纪那些发表灵魂话语的人也不像生物科学这样远离"身体的符号"（帕斯：《联接与分离》），生物科学及其技术和公理，全都转到了"非身体"的一边。

事故与灾难

存在着一种资产阶级的现代合理性的死亡悖论。将死亡设想为自然的、世俗的、不可逆的，这是"启蒙"和理性的标志本身，但它与资产阶级的各种合理性原则产生尖锐矛盾——这些原则就是个人价值、科学的无限进步、在各方面都主宰大自然。通过中和，死亡成为"自然事实"，但它也越来越成为一种**丑闻**。这正是帕斯在他的事故理论中所做的精彩分析（《联接与分离》）："现代科学战胜了各种瘟疫，也为我们提供了有关其他自然灾害的可接受的解释：自然不再代理我们的罪恶感，同时，技术也延伸、扩展了事故的概念，赋予这一概念完全不同的性质……事故构成我们日常生活的一部分，它的幽灵纠缠着我们的失眠……物理学上的测不准

原理和逻辑学上的哥德尔证明就等同于历史世界中的事故……决定论公理系统失去了自己的一致性,暴露了固有的裂痕。这个裂痕其实不是裂痕,而是系统的属性,是某种属于这个系统的东西。事故既不是我们的政治系统发生的例外和疾病,也不是我们的文明具有的可以改正的缺陷,而是我们的科学、政治和道德的自然结果。事故构成我们的进步观的一部分……事故成为一种必然性悖论:它具有必然的命定性和自由的不可确定性。非身体一旦成为唯物主义科学,也就成为恐怖的同义词:事故是我们崇尚的理性所具有的各种属性之一……基督教道德把自己的压制权让给了事故,但同时任何道德主张也就都从这种超人权力中消失了。阿兹特克人的焦虑又出现了,尽管没有预兆,没有天象。灾难变得司空见惯,微不足道,因为事故说到底只不过是一种事故而已。"

社会在使自己正常化的同时也在其边缘带来疯子和不正常者,同样,理性和技术对自然的主宰在深化过程中也在自己的周围带来了灾难和事故,这是"自然有机体"的非理性——这是不能忍受的非理性,因为理性自认为至高无上,它甚至不再能够想像自身之外的东西——这是无法解决的非理性,因为我们不再有赎罪仪式或调解仪式:事故是荒谬的,如同死亡,仅此而已。这是**破坏**。这里有一个狡猾的魔鬼,它总是让这台如此美妙的机器出毛病。这种理性主义文化患上了集体妄想症,这是任何其他文化都没有的。最小的事故,最小的差错,最小的灾难,如地震、房屋倒塌、恶劣天气,都必须有人为此负责——这一切全是**暴行**。因此,发生的任何事情都在破坏、恐怖主义、强盗行为这种意义上得到**阐释**。这是事故吗?无法确定,也无关紧要,因为帕斯分析的事故范畴已经转入暴行范畴。在理性系统中,这是很正常的:偶然只能属于一种人类意志,因此任何故障都被阐释为妖术——从政治方面阐释就是对社会秩序的损害①。

① 以致某些政治组织只需声明自己为某个事故或某个来源不明的暴行负责就够了:这是这些组织的惟一"实践",即把偶然变成颠覆。

这是真的:一场自然灾害是对现存秩序的威胁,这不仅因为它会引起真实的混乱,而且因为它会打击一切至高无上的、包括政治在内的合理性。所以地震时才会有戒严(尼加拉瓜),所以发生灾难的地方才要有警察(比游行示威时的警察力量更强)。因为谁都不知道事故或灾难引发的“死亡冲动”在这种场合会爆发到什么程度,会反对政治秩序到什么程度。

值得注意的是,我们在理性系统的中心,在这一系统的逻辑后果的中心,又回到了一种“原始”幻象,即我们把任何事件,尤其是死亡,全都归罪于一种敌意。但其实只有我们才处在完全的原始性中(我们为了驱逐这种原始性而用它来打扮原始人),因为在“原始人”那里,这种观念对应于他们与周围一切的双重性相互交换,所以在他们的社会结构中,就连自然灾害和死亡也是可以理解的——而在我们这里,这种观念则是纯粹的谬误推理,是理性的妄想,它的公理使各处都出现了绝对的不可理解之物,比如不可接受、不可化解的死亡,比如作为迫害的事故——事故仿佛是某种不愿意服从“客观”法则的物质或自然所进行的荒谬而邪恶的抵抗。所以人们才会对灾难、事故、暴行越来越着迷:这是受到追捕的理性本身,追捕它的是一种对理性本身的规范和特权进行普遍报复的愿望。

“自然”死亡

与死亡的生物学定义和理性的逻辑意志相对应的是一种理想而标准的死亡形式,即“自然”死亡。这是一种“正常”死亡,因为它出现在“生命的终点”。这个概念本身就是在推迟生命期限的可能性中产生的:活着,这成为一种积累过程,科技在这种数量策略中发挥了作用。科技并不满足一种尽可能活得更久的原始欲望,但通过对死亡的象征剥离而从生命到资本生命的过渡(即到一种数量估价的过渡),却带来了延长生命的生物医学科技。

因此,自然死亡并不意味着接受一种“合乎情理”的死亡,它意味着

系统地否定死亡。自然死亡是可以用科学来说明的死亡,它的使命就是让自己被科学消灭。这清楚地意味着:死亡像尚未得到驯服的自然那样(西方的"自然"概念总是一个被压抑的、被驯服的自然的概念),是非人性的,不合情理的,荒谬的。只有被征服的、服从法则的死亡才是"好的"死亡,这就是自然死亡的理想。

每人都应该有可能一直走到自己的"生物学"资本的终点,没有暴力、没有夭折地享受生命,一直走到"生命的尽头",仿佛每人都有自己的生命印刷线路板,都有自己的"正常预期寿命",说到底都有自己的"生命契约"——所以才会出现这种对包括正常死亡在内的生命质量的**社会**要求。这是新的社会契约:整个社会及其科技都共同对每人的个体死亡负责①。另外,这种要求也有可能意味着对现存秩序的质疑,类似增加工资的要求:要求一种公平的生命期限,如同要求一种公平的劳动力报酬。总之,这种权利同其他所有权利一样,掩盖了一种压制性裁判权。每人都有自然死亡的权利,但同时也有自然死亡的**义务**,因为自然死亡是政治经济学系统特有的死亡,是这一系统**必不可少**的典型死亡:

1. 作为最大化生产力系统(在"粗放的"劳动力系统中,奴隶没有自然死亡,他们死于劳累)。

2. 更重要的是:让每人都有生命的权利——这是社会裁判权向死亡的扩展。死亡同其他一切事物一样被社会化了:从此死亡只可能是自然的,因为任何其他死亡都是社会丑闻:没有做到应该做到的事情。这是社会进步吗?不是:这是社会性的进步,社会性甚至把死亡也兼并了。人人都被剥夺了死亡,人人都不再可能按照自己的想法去死。从此人人都只有尽量延长生命的自由。这一切尤其意味着禁止人们不考虑时限就耗尽

① 因为在今天,这种契约要求诉诸于社会机制——在过去,人们与魔鬼签订长寿契约、财富契约和享乐契约。相同的契约,相同的陷阱:魔鬼永远是赢家。

生命。自然死亡的原则仅仅等同于生命的中和①。死亡面前人人平等的问题也是一样的:为了让生命符合民主和等价法则,必须把生命化为数量(这样也就把死亡化为乌有了)。

老年与第三年龄

在这一问题上也是一样的,科学对死亡的征服与系统的合理性发生了矛盾:第三年龄成为社会管理的巨大负担。社会财富的很大一部分(金钱和道德价值)都耗费在这里,却无法找到一个意义。社会的三分之一就这样被置于经济寄生和隔离的状态。死亡长征所征服的这些土地从社会角度讲是荒芜的。现代的老年作为新近的殖民地沉重地压在这个社会上,就像过去那些殖民地的土著居民一样。第三年龄确实说出了自己要说的含义:它是某种第三世界。

第三年龄只是一个生命阶段,在极限情况下,它是边缘的,非社会的,它是少数民族隔离区,是缓刑,是通向死亡的缓坡。准确地说,这是对老年的清理。随着活人活的时间越来越长,随着活人“战胜”死亡,从象征角度而言,活人不再得到承认。这一年龄段被处以不断延期的死刑,因此它失去了自己的地位和特权。在其他社会构成中,老年则作为群体的象征支柱而真实地存在。老人的地位是最有声望的地位,最终可以成为祖先的地位。“岁月”是真正的财富,它可以作为权威和权力进行交换,不像在今天,赢得的“岁月”仅仅是一些积累的、可计算但不可交换的“年头”。因此,延长的预期寿命最终只通往一种老年歧视:这种歧视在逻辑

① 这比对劳动力的最大限度剥削更重要。我们可以从老年人的境况中看出这一点:老年人不再受到剥削——人们之所以让他们活下去,甚至用社会费用供养他们——人们之所以强迫他们活下去,是因为他们可以充当(与生命消耗相反的)生命积累的活样板。社会把他们当做生命使用价值、积累和储蓄的样板而供养。这就是为什么他们在我们的社会中不再有任何象征出场的原因。

上来自对死亡本身的歧视。"社会性"在这里仍然发生了巨大作用。社会性把老年变成一块"社会"领地(在报纸上,老年与移民、堕胎问题一起出现在"社会"栏目中),社会性通过把部分生命封闭于自身而把这一部分生命社会化。在**自然死亡**的吉祥符号下,社会性把老年变成一种提前到来的**社会死亡**。

"因为文明人的个体生命沉浸在进步和无限中,因为根据其内在意义,这样的生命永远不应有尽头。所以,生活在进步中的人总有可能取得新的进步。任何正在死去的人都永远不可能到达顶点,因为顶点处于无限。亚伯拉罕或过去的农民都是老死的,他们对生命心满意足,因为他们处在生命的有机循环中,因为生命在他们的暮年给他们带来了它能给予的全部意义,因为他们不再有任何还想解开的谜团。所以他们可以说自己对生命感到满足。相反,文明人置身于文明的运动中,这一文明不断地被思想、知识和问题所丰富,文明人会对生命感到厌倦,而不是对生命心满意足……所以死亡在文明人眼里是没有意义的事件,文明人的这种生命也没有意义,因为生命的进步性毫无意义,这使得生命也成为一种没有意义的事件。"(韦伯:《学者与政治家》)

自然死亡与牺牲

预料中的、等待中的、家庭中的老年死亡——从亚伯拉罕到我们的祖父辈的传统集体,都把这种死亡当做惟一有完整意义的死亡——为什么它在今天却不再有任何意义了呢?它甚至不再感人,它几乎是可笑的,无论如何都没有社会意义。相反,非正常死亡、事故死亡、偶然死亡,对以前的群体而言是无意义的(这种死亡在过去是令人畏惧的,受到诅咒的,就像我们对自杀的态度一样),为什么它对我们而言却有如此多的意义呢?它是惟一充斥报刊专栏的死亡,是惟一迷人的、打动想像力的死亡。再一次如帕斯所说,我们的文化是事故的文化。

传媒在卑鄙地利用死亡吗？不是，传媒只不过是满足于以下事实：惟一不需要计算和迂回就能立即对所有人都产生意义的事件，是那些以某种方式使死亡成为赌注的事件。在这个意义上，最卑鄙的传媒也是最客观的传媒。在这方面，用个体压抑冲动、潜意识施虐等术语做出的阐释是浅薄的，毫无意义的，因为这里是一种**集体**激情。非正常死亡或灾难性死亡并不能满足被丑陋的大众传媒操纵的小小的个人潜意识——这种死亡之所以能引起如此大的骚动，只是因为它把群体本身变成了赌注，把群体对自身的激情变成了赌注，它以某种方式在群体的眼中改变并赎买这种激情。

"自然"死亡没有意义，因为群体完全没有参与。这种死亡是平庸的，因为它与平庸的个人主体相联系，与平庸的家庭细胞相联系，因为它不再是集体丧事和集体欢乐。每人都是自己埋葬自己的死人。原始人没有"自然"死亡：任何死亡都是社会的、公共的、集体的死亡，群体应该消除的永远都是一种敌对意志的作用（没有生物学）。这种消除是通过节日和仪式进行的。节日是意志的交换（我们看不出节日怎么可能消除**生物学**事件）。邪恶意志和赎罪仪式在死者身上进行交换。死亡进入游戏，它以象征方式获胜——死者赢得自己的地位，而群体则多了一个合作者。

我们的死亡则是某个人滚蛋。他再也没有什么可交换的了。他在死前就已经是残余物了。在生命积累的终点，他从总数中被减去：这是经济运算。死者不会成为肖像：他至多也只是给活人充当不在场证明，证明活人具有对死人的明显优势。这是平淡无奇的死亡，是单向的死亡，是生物学过程的终结，是债务的清算："断气"就像轮胎撒气，没有内容的容器。多平庸啊！

于是全部激情都逃入非正常死亡，只有它才显出某种类似牺牲的东西，即类似**集体意志**带来的真实变化。死亡原因究竟是事故、罪行或灾难，这无关紧要——一旦死亡摆脱"自然"理性，一旦死亡成为对自然的挑战，它就再次成为集体事务，要求得到集体的象征回应——总之，它会

造成**人为的激情**，这同时也是牺牲的激情。自然是平庸的，没有意义，不应该把死亡“还给自然”，不应该只留下一个“自然”残余物，而应该让死亡按照严格约定的礼仪进行交换，应该让死亡在集体中引起反应，即被集体吸收并消耗。我们已经没有吸收死亡及其断裂能量的有效仪式了，我们只剩下牺牲的幻想，只剩下死亡暴力的幻想，所以我们才会对交通事故中的死亡感到强烈的**集体**满足。死亡事故中令人着迷的东西，正是死亡的人为性。死亡是技术的，不是自然的，因此是**有意的**（有时是出于遇难者本人的意愿），因此再次成为有趣的——因为**有意的**死亡是有意义的，正是死亡的这种人为性像牺牲一样在想像中带来了**美学**重叠和快感。“美学”当然只对我们才有价值，因为我们注定要欣赏。牺牲对原始人而言不是“美学”，但它总是标志着对自然的生物学接替的拒绝，标志着一种秘传性质的介入，一种受到控制的、经过社会整理的暴力——这种反自然的暴力，我们只能在偶然的事故和灾难中找到。因此我们把这些事故和灾难当做极为重要的**社会**象征事件来体验，当做牺牲仪式来体验。归根结底，只对公认的理性而言，事故才是偶然的，即荒谬的——而对从未离开我们的象征要求而言，事故永远是别的东西。

扣押人质也属于相同的剧本。它受到一致的谴责，带来恐慌，但也带来一种深深的快乐。政治由于人们的无动于衷而崩溃，在这个时候，扣押人质正在成为最重要的政治仪式。人质的象征效益比交通事故高一百倍，而交通事故的象征效益已经比自然死亡高一百倍了。这是因为人们在这里重新找到了一种牺牲时间，一种处决仪式，这是集体期待的死亡临近性——这是完全不应该出现的死亡，因此是完全人为的死亡，因此从牺牲的角度而言就是完美的死亡。仪式主持人，即“罪犯”，一般都会同意用自己的死亡来赔偿，这符合象征交换规则，我们大家对这种规则的赞同远远超过对经济秩序的赞同。

劳动事故则属于经济性质，没有任何象征效益。它对集体想像和资本家而言都同样无关紧要，因为这是一种机器故障，而不是一种牺牲。它

在原则上是拒绝的对象，反抗的对象，这一反抗建立在生命和安全的权利上——它不是**游戏性**恐怖的对象，也不是其原因①。我们知道，只有工人在拿自身安全冒险，工人太容易受到工会和老板的左右了，而工会和老板却完全不懂这种挑战。

我们都是人质，这就是扣押人质的秘密所在，我们都梦想自己不是傻乎乎地死于衰弱，而是**接受**和**给予**死亡。因为给予和接受是一种象征行为（是最典型的象征行为），这种行为可以消除死亡在资本的"自然"秩序中对我们而言所具有的全部冷漠的否定性。同样，我们与物品的关系也已经不再是生死的关系，而是工具的关系——我们不再摧毁这些物品，我们不再期待从中获得我们的死亡——因此这些物品确实成为死亡物品，它们最终会杀死我们，但方式与劳动事故相同，就像一个物品压坏另一个物品。只有交通事故在某种意义上恢复了牺牲的平衡。因为死亡是某种相互分享的东西，我们应该懂得同我们的物品一起，同其他人一起分享死亡。死亡只在被给予、被接受时才有意义，即只在被交换行为社会化时才有意义。在原始秩序中，一切都是为此而安排的。在我们的文化秩序中则相反，一切都是为了让死亡永不降临到任何**其他人**身上，都是为了让死亡作为非人格化的身体期限而仅仅降临到"自然人"身上。我们把我们的死亡当做一种记录在我们身体中的"真实"命定性来体验，但这是因为我们已经不会把死亡记录在象征交换仪式中了。各处的"真实"秩序，身体"客观性"秩序，如同政治经济学秩序一样；都来自这种交换的中断。甚至我们的身体也是由此而开始存在的，我们的身体成为不可交换的死亡的监禁场所，我们最终相信了身体的生物学本质，死亡守护着这种本质，科学守护着死亡。生物学孕育了死亡，生物学描绘的身体孕育了死亡，任何神话都不再可能从死亡中解救身体。神话——能够从这种科学

① 劳动事故只有被归罪于某人（某个资本家或某个人格化企业），才能重新成为激情的对象，才能重新被当做罪行和牺牲来体验。

霸权中解救身体的仪式,已经丧失了,或者还没有找到。

这就是为什么我们要尽力把其他人、我们的物品、我们自己的身体限定在一种工具性的命运中——以便永远不再从中接受死亡。但我们对此无能为力——对死亡和对其他事物一样:由于我们不再愿意给予和接受死亡,于是死亡便把我们围困在我们自己身体的生物学仿象中了。

死刑

"直到18世纪,人们还在依法判决那些造成一个人死亡的有罪动物之后,将它们吊死。人们也吊死马匹。"

——无名氏

我们对惩罚动物很反感,这肯定是有特殊理由的,因为审判一个人,让他受罪,这应该比审判一个动物,让动物受罪更严重、更可憎。然而,在我们看来,不论用什么方式吊死一匹马或一头猪就更可憎,如同吊死一个疯子或一个儿童就更可憎,因为他们是"没有能力承担责任的人"。由于司法中这种隐秘的意识平等,被审判者总能保留一种特权,即否认别人对他有审判权,这种可能的挑战不同于辩护权,它恢复了最小限度的象征对等关系,但这种挑战在动物或疯子的情况中就完全不存在了。在禁止任何象征回应可能性的情境中使用象征礼仪,这就使这类惩罚具有了特别可憎的性质。

与有形的清除不同,司法是一种社会、道德和礼仪的行为。惩罚儿童或疯子的可憎性质来自司法的**道德**方面:如果"他者"必须被证实有罪,必须被定罪,那么惩罚就失去了意义,因为这些"罪犯"既不可能有过失意识,更不可能有耻辱感。这与把狮子钉死在十字架上一样荒唐。但动物惩罚中还有别的东西,这次是来自司法的礼仪性质。这种场景之所以

残忍而荒谬，不仅因为处死动物，而且也因为在动物身上使用了**人类的**礼仪。一切打扮动物的企图，一切训练动物表演人间喜剧的企图都是可悲而有害的——在死亡中，这种做法变得完全无法忍受。

但为什么我们看到动物被当做人对待时，就会有这种反感呢？因为此时人变成了动物。由于符号和仪式的力量，被吊死的动物其实是一个被吊死的人，但这是一个被妖术变成了动物的人。一种反射意义来自深深的相互性，这种相互性在人和动物之间，在刽子手和受害者之间，到处都起作用，永远都起作用，这种反射意义通过可怕的混淆而参与视觉再现，厌恶感就产生于这种有害的双重性（如同卡夫卡的《变形记》）。这是文化的终结，社会的终结，游戏规则的终结。杀死人形动物，这在人身上引发出一种对应的兽性，人成为自己仪式的牺牲品。人试图通过法律制度在自己与兽性之间划出一条界线，但法律制度却转而反对人。当然，兽性是一个神话——它意味着人具有绝对的优势，意味着动物被抛入"兽性"。但这种歧视只能得到相对的证明，因为它在意味着特权的同时，也意味着人的所有风险和义务，尤其是**社会**公正和**社会**死亡的风险——相反，根据同一种逻辑，动物则绝对没有这些风险。把这种形式强加给动物，这就抹去了两者之间的界限，同时也就消除了人性。此时人就仅仅是自己建立的动物性神话的丑陋漫画。

解释这种对动物酷刑的厌恶，不需要精神分析，不需要父亲形象，不需要虐待癖和罪恶感。这里的一切都是社会的，一切都与人在自己周围依照差异神话代码划出的**社会**分界线有关，一切也都与依照一种法则打破这条分界线的报复有关，这一法则要求**相互性永不消失**：所有歧视从来都只是想像的歧视，象征相互性不论好坏总在穿越这些歧视。

当然，这种与人的特权丧失有关的厌恶也是某种社会秩序特有的，在这种社会秩序中，与动物的分离，即对人的抽象，是决定性的。这种反感使我们与动物相区别：它标志着人类理性取得了进步，它使我们可以把处死人或动物的整个"中世纪"打发到"野蛮"中去。"甚至在1906年，瑞士

还有一条狗因参与一次盗窃和谋杀而被审判并处决。"我们读到这里时会感到很安心,我们不再处于那个时代了。这里的言外之意是:我们今天"人道地"对待动物,我们尊重动物。然而,恰恰相反:我们对惩罚动物的反感与**我们对动物的蔑视成正比**。正是在我们的文化特有的对动物的贬低中,在无责任性中,在非人性中,动物失去了享有人类礼仪的资格:于是只要把人类礼仪用到动物身上,就足以引起我们的厌恶,这并不是由于某种道德进步,而是由于人类种族主义的深化。

从前那些在仪式中祭献动物的人并没把动物当成畜生。即使依法处决或惩罚动物的中世纪社会也比我们离动物更近,而我们却对这种做法感到厌恶。他们认为动物有罪:这是给予动物的荣誉。我们认为动物(以及疯子、智障者、儿童)清白无辜,这说明我们与动物之间有根本的距离,说明人类的严格定义使它们遭受到种族排斥。在所有生物都是交换伙伴的环境中,动物理应享有祭献和赎罪仪式的"权利"。原始社会的动物祭献与神圣的、图腾的、特殊的动物地位有关。我们不再祭献动物,甚至不再惩罚动物,我们为此而骄傲,但这只不过是因为我们驯化了动物,使它们构成了一个低等种族的世界,它们甚至不再配得上我们的司法,只能当做肉铺的肉类被干掉。另外,自由主义理性思想也负责照顾自己驱逐的对象:动物、疯子、儿童,他们"不知道自己在做什么",因此他们甚至不配接受惩罚和死亡,只能接受社会的施舍:各种各样的保护主义,如动物保护协会、"开放式"精神病院、现代教学法——这是隐蔽而彻底的贬低,自由主义理性就躲藏在这些形式中。人道主义通过种族怜悯加强了自己对"低等生物"的优势。

*

死刑问题便是在这一切的启示下提出的,这也是自由人道主义提出的或天真或虚伪的问题。

在原始人那里，“罪犯”不是低等人，不是非正常人，不是非责任人。相当数量的象征机构都与罪犯联系在一起，如同与“疯子”和“病人”联系在一起——在马克思关于罪犯作为资产阶级秩序的基本功能的话中，也残存着某种与此类似的东西。国王是犯有最大罪恶的人，他打破了乱伦禁忌——所以他才是国王，所以他才要被处死。他通过赎罪获得最高地位，因为正是赎罪使交换循环重新开始。此处有一整套我们已经不了解的残酷哲学（阿尔托意义上的残酷哲学），这一哲学既排斥社会的无耻行为，也排斥刑罚：国王—罪犯之死不是一种制裁，这种死亡并不切除社会机体上某种腐烂的东西，相反，它是节日和顶峰，各种连带关系都在此建立，各种分离都在此消失。疯子、小丑、强盗、英雄以及传统社会中的许多其他人物，尽管程度不同，但都扮演过相同的象征角色。社会就连接在他们的**差异性**上。最先扮演这种角色的是死人。传统社会还没有受到社会理性原则的影响，所以很容易适应罪犯，哪怕是通过礼仪和集体的死刑来适应[①]，正如农村社会能够适应村里的白痴，哪怕是作为礼仪的嘲弄对象。

这种残酷文化结束了。在这种文化中，差异性在同一种祭献行为中得到增强，得到补偿。我们现在对于那些行为异常者却只知道消灭或治疗，只知道清除、驱逐，把他们抛入社会黑暗中。这一切甚至是和我们的“宽容”，和我们至高无上的自由观相称的。“当代社会在风俗方面获得进步，但这并不排除社会在精神方面的退步”（《通用百科全书》）。社会通过正常化，即通过把等价关系的逻辑扩展到所有人——规范面前人人平等，人人自由——自身最终被社会化，它排斥所有抗体。正是在此时，在同一种运动中，社会创建了专门用来收容这些抗体的机构——因此在

① 这种死亡从什么时候开始，为什么不再是祭献，而成为刑罚了呢？它从什么时候开始不再是刑罚，而成为我们现在这样的处决了呢？死亡与死刑的历史是不存在的：只存在各种社会形态的系谱学，这些社会形态赋予死亡一种意义。

几个世纪中，监禁、疯人院、收容所、学校非常兴旺，我们还不能忘记工厂，工厂也是随着人权的出现而开始繁荣的——劳动应该在这个意义上理解。**社会化**只不过是各种差异的象征交换向等价关系的社会逻辑的大规模过渡。任何“社会理想”或社会主义理想都只是加剧了这一社会化过程，而那种希望废除死刑的自由主义思想也只是延缓了这一过程。关于死刑的右翼思想或左翼思想——反革命歇斯底里或理性人道主义：它们毫无区别——两者都同样远离了象征形态，在象征形态中，罪恶、疯病、死亡都是一种交换方式，是那个“被诅咒的部分”，所有交换都围绕着这个部分进行。应该把罪犯重新纳入社会，使之成为等价的人、正常的人吗？不，正相反。如让蒂(R. Gentis)所说：“问题不是让疯子回归社会的真相，而是让社会回归疯病的真相。”(《疯人院之墙》)全部人道主义思想在这种要求面前都显得软弱——这种要求在以前的社会中得到了公开的实现，它在我们的社会中依然存在，但很隐蔽，而且受到粗暴的压制(因为罪行和死亡总是带来秘密的、堕落的、淫秽的快乐)。

如果说在最初阶段，资产阶级秩序通过清除或关押而摆脱了罪行和疯病，那么在第二阶段，资产阶级秩序则在治疗的基础上中和了这一切。这个阶段通过医学和心理学的迂回，逐渐宽恕了罪犯，并且把罪犯作为社会存在来回收。但必须看到，这种自由转向的基础是一个整体上具有压制性的空间，这个空间的**正常**机制吸收了以往属于特殊机构的那种压制功能①。

自由主义思想声称：“刑法应该朝社会预防医学和社会治疗援助的方向发展。”(《通用百科全书》)这里的言外之意是：刑法作为刑罚应该消失。但情况完全不是这样的：刑罚制度本身将在治疗学、心理学和精神病

① 在1830年的英国，另一个层面上出现了同样的自由主义转向，那时人们想用预防性正规警察替换刽子手。但英国人却宁愿要刽子手，而不要正规警察部队。果然不出所料，警察原本应该减少针对公民的暴力，但事实上警察只是继承了暴力。随着时间的推移，对公民而言，警察比犯罪本身更具有压制性和危险性。公开的局限性压制变成了普遍的预防性压制。

学的大回收中以最纯粹的形式得以实现。刑罚暴力将在再社会化和再教育中(在其他地方,根据占主导地位的社会制度的不同,可能是在自我批评或悔过自新中)找到自己更微妙的等价物——从这一点出发,我们每人都在正常生活中被传讯:我们都是疯子和罪犯①。

在这样的社会中,死刑和刑罚暴力不仅**可能**消失,而且**应该**消失,那些死刑废除论者恰恰是走在系统的方向上,但与他们自己完全矛盾。他们希望废除死刑,但不想废除责任(因为没有责任就没有觉悟,就没有人的尊严,也就没有自由主义思想)。这不合逻辑,这尤其无济于事:因为责任早已死亡。责任是启蒙时代的个体遗迹,它随着系统变得更为合理而被系统本身清除了。

对于一种建立在业绩、创意、个人事业和竞争之上的资本主义而言,需要一种责任理想,因此也需要压制性等价物:不论是好是坏,不论是企业家还是罪犯,每人都会得到对自己的业绩的认可。对于一种建立在官僚程序和计划实施之上的系统而言,需要的则是一些**不必负责**的执行者,因为整个责任价值系统都自行崩溃了:它不再具有可操作性。人们是否为了废除死刑而斗争,这无关紧要:因为死刑毫无用处。同样,正义也崩溃了:到处都是豁免权,不论发生什么事情,个人都可以为自己找到官僚结构的借口,不再接受任何人的审判,甚至不再接受整个社会的审判。甚至集体责任问题也成为一个伪问题:因为责任干脆消失了。

---

① 这就是那句名言的含义:“我们都是德意志犹太人”(但也可以说:我们都是印第安人、黑人、巴勒斯坦人、女人或同性恋者)。既然对差异的压制不再是通过消灭的方式,而是把差异吸收到等价关系和社会压制的普遍性中,那么我们就都是差异者和被压迫者。在一个发明了“开放式”监狱的社会里,所有人都是在押犯,在一个声称废除了死刑的社会里,所有人都是苟活者。正是这种反向传染显出象征秩序的强大威力——即权力划出的分隔和界限的深处的非现实性。所以这句话才有如此强大的力量:“我们都是德意志犹太人”——因为这句话表达的不是一种抽象的连带责任,诸如“大家一起……大家团结在……同无产者一起前进”,等等——而是一个社会和受到这个社会排斥的人之间的象征相互性的无情事实。所以这句话在1968年5月抓住了某种基本的东西,而其他口号则仅仅是政治咒语。

清除人道主义价值的第二个好处是压制性机构的解体。这些机构建立在一种可能性的基础上，这种可能性就是“在意识中”区别善与恶，并且根据这一标准来审判和定罪。但秩序聪明地放弃了死刑，它仍然是赢家，而且监狱可以开放了。因为死刑和监狱是一个仍然分裂的异质社会的社会司法权的真理，而治疗和回收则是一个正常化的同质社会的社会司法权的真理。右翼思想主要参照前一种社会，左翼思想主要参照后一种社会——但两种思想服从的都是同一个价值系统。

而且两种思想使用的是相同的医学语言：右翼说，切除腐烂的肢体；左翼说，治疗患病的器官。不论在哪一方，死亡都在等价关系的层面上发挥作用。原始社会的程序只有互惠性：以部落还部落——**以死还死**（以礼还礼）。我们则只有一种等价系统（为死而死），它处在同经济交换中的情形一样抽象的两个词项之间：社会与个体，处在“普遍”的道德机制和法律的裁判权之下。

右翼说，为死而死，礼尚往来，你杀了人，你就得死，这是契约法则。左翼说，这是不能接受的，罪犯应该得到饶恕：**他并非真的负有责任**。等价原则没有受到损害：只是其中的一个词项（责任）趋向于零，另一个词项（惩罚）也趋向于零。环境、儿童时代、潜意识、社会状况描述了一种新的责任方程式，但使用的依然是因果关系和契约的术语。根据这个新的契约，罪犯从此只应得到（基督教的）怜悯或社会保障。因此，左翼思想在这里也只不过是发明了一些更微妙的新资本主义形式，在这些形式中，压制扩散了，就像剩余价值在其他地方也扩散了。但是，精神病学治疗和生物工艺学治疗涉及的确实是死亡的**等价物**。个体在这里被当做功能幸存者和回收对象——人们用治疗和关怀围绕他、占据他，但这些治疗和关怀都说明了他的异常。他所享受的宽容和我们看到的对野兽的宽容属于同一种性质：这是社会秩序驱逐并控制自身困扰的一种操作。系统能让我们大家都不负责任吗？只有在确定一类**众所周知**的不负责任者并且对他们进行这方面治疗的情况下，这才是可以接受的——这样将由于反差

效果而使我们恢复责任的幻觉。罪犯、儿童、疯子将承担这种临床手术的费用。

*

我们用“唯物主义”概念（利润与阶级）简单考察一下死刑的演变过程，就可能让那些希望废除死刑的人感到困惑。从历史角度看，死刑的减少总是由于发现了更为有利可图的经济替代方式，这些替代方式后来又通过合理化变得“更为人道”。例如，得到赦免而成为奴隶的战俘、罗马盐矿中的罪犯、17 世纪的对决斗的禁止、强迫劳动改造的制度、从纳粹集中营到劳动疗法的不同程度的劳动力榨取。任何地方都没有奇迹：当系统出于某种原因而认为有利可图时，死刑就会消失或减少（1830 年，在涉及一个资产者的案件中，第一次出现了减轻罪刑的情况）。这里没有社会征服，也没有理性进步：只有利润逻辑或特权逻辑①。

但这种分析是不充分的：它只是用经济合理性替代了道德合理性。其他因素也在起作用，这是一种“沉重”的假设，与此相比，唯物主义解释似乎是一种“轻巧”的假设。因为利润可以是资本的结果，但这从来都不是社会秩序的深刻法则。对生命和死亡的逐步控制才是它的深刻法则。因此它的目标也是让死刑摆脱彻底的差异性，让死刑服从等价法则。人

① 1819 年：在厂主和业主的压力下，也由于死刑这种过于严厉的判决阻碍了刑事机器的运转（陪审员只能在死刑与无罪释放之间选择），一百多例死刑案件被取消了（英国）。因此废除死刑与理性的调整和刑事系统的更高效率相对应。

科斯特勒（A. Koestler）说：“我们的极刑根本不是从中世纪的火刑继承下来的，死刑有自己的历史。它是一种与政治经济学同时发展起来的司法权的残余，其最残忍的阶段——英国 19 世纪的血腥法典——是与工业革命同时出现的。中世纪的习俗针对几种特别严重的案件规定了死刑。此后，死刑的曲线呈上升趋势，这与越来越迫切的保护私有财产权的要求有关，死刑在 18—19 世纪达到顶峰。”（《死刑：“血腥法典”》）因此这条曲线正是资产阶级上升的曲线。1850 年后死刑的衰退并不是一种绝对的人类进步的结果，而是资本主义系统进步的结果。

道主义思想(不论是自由的人道主义还是革命的人道主义)的天真之处就在于,它没有看到,从根本上讲,自己对死刑的拒绝与系统的拒绝相同:即拒绝某种不受价值规律约束的东西。只有在这个意义上死亡才是一种恶。但人道主义思想却把死亡变成了一种绝对的恶,从这一点出发,它陷入了最严重的矛盾。格莱芒(C. Glayman)在《世界报》上论述处决比费(Buffet)和邦唐(Bontemps)的事件时说:“任何人都无权故意制造死亡。这是不可救药的人类情感(‘不可救药’是某种口误:人道主义者未必会对这一明证感到不可抵抗的信服)……生命是神圣的,即使没有宗教信仰,人们也对此深信不疑……在一个趋向于消灭稀有物的消费社会中,我们大概可以说,死亡更成为不可接受的(生命如同消费资料,死亡如同稀有物:难以置信的陈词滥调——但共产主义,甚至马克思本人也许会同意这个等式)……这里占上风的仍然是某种永久的中世纪的印象……我们生活在什么样的社会?我们走向什么样的海岸?等等。因为不应该背离生命!不论是什么样的生命!”准确地讲,“倒退着”进入死亡是虔诚心灵的基本原则——这些心灵也倒退着进入革命,同时也仍然背离生命,这种难以置信的杂技是逻辑思想为了拒绝死刑而向自身的扭曲。

我们清楚地看到了人道主义的争议出发点:个人主义价值系统,人道主义是这一系统的最终完成。加缪说:“社会的自卫本能,也就是个体的自卫本能,要求有个体责任性的先设。”但这些先设恰恰在我们这个受等价法则支配的系统中决定了生命和死亡的平庸无奇。在这个系统之外,人并不需要自卫本能或责任本能(这是抽象的理性主义主体观中两种互补的偏见),死亡将重新具有祭献交换、集体时刻、主体强烈解脱的意义。培根说:“没有哪种激情会如此脆弱,以致不能面对也不能驾御死亡的恐惧。”但这话说得太轻巧了:**死亡本身就是一种激情**。在这个层面上,自我与他者的区别消失了:“杀人的欲望经常是与自杀或自我毁灭的欲望同时出现的,”——“人希望生存,但也希望化为乌有,人想要无法挽回的东西,想要为死亡而死亡。在这种情况中,不仅死刑的前景不能阻止罪犯,

而且死刑很可能还会增加那种让人迷失的眩晕。”我们知道,自杀和谋杀经常是可以相互替代的,而且人们更偏爱自杀。

这样的死亡,即激情的、祭献的死亡,公开地接纳死刑**表演**——我们赋予死刑表演一种道德功能,因此它是可耻的、秘密的。善良的人都非常强调公开处决的可耻性,但他们没有看到,这种处决的可憎性来自它的观赏性质:人们隔着一个观赏的距离品味别人的死亡。这不同于祭献的暴力,祭献的暴力不仅要求共同体全部到场,而且它是共同体本身存在的一种形式。我们可以在如下的一段插曲中重新找到这种具有感染力的节日性:在 1807 年的英国,四万人观看一次处决,他们进入如此迷狂的状态,以致当场有一百人死亡。这种集体行为与死刑表演没有任何共同之处。如果把两者混淆在对暴力和死亡的同一种抽象谴责中,那就与国家思想混淆了,即与安抚生命的思想混淆了。然而,如果说右翼主要是使用压制性讹诈手段,那么左翼的区别则在于它想像并建立了安抚性社会化的未来模式。

人们就这样仅仅根据一种文明是否尊重作为绝对价值的生命,来判断这种文明是否进步。公开的死亡、庆贺的死亡、死刑——上沃尔特黑人面对击倒他的步枪而发出的笑声、图皮族的食人习俗——甚至包括谋杀与复仇、殉情与自杀,这一切有什么区别!当社会蓄意杀人时,人们就会谴责说,这是野蛮的复仇,可以与中世纪相比。其实这种说法带给社会极大的荣誉,因为复仇仍然是一种死亡互惠性。它既不是“原始的”,也不是“纯粹的自然运动”,而是一种精心建构的义务与互惠的形式,是一种象征形式。这和我们的抽象死亡毫无关系,我们的抽象死亡是道德和官僚体制的副产品(我们的极刑、我们的集中营),是可计算的死亡,可统计的死亡,它与政治经济学系统密切相关。它具有和政治经济学一样的抽象性,这种抽象性从来不是复仇、谋杀或祭献表演的抽象性。我们生产的死亡,我们的文化制定的死亡,是司法的、集中营的、灭绝种族文化的死亡。今天,一切都变了,但一切也都没有变:在生命价值和宽容价值的符

号下,支配日常生活的是相同的灭绝系统,但这次是悄无声息地灭绝——这一系统在实现自己的目标时甚至不再需要死刑了。

*

记录在体制暴力和死刑霸权中的相同目标也在强制性生存中得到实现:人工肾、抢救畸形婴儿、不惜一切代价延长临终时间、器官移植,等等。所有这些程序都是为了支配死亡,强加生命——为了什么目的呢?为了科学和医学的目的吗?如果是这样,那就是科学的妄想,它与人类目标无关。为了利润吗?不是:社会在这里投入了巨额费用。这种"英雄治疗法",其特点就是成本增加,"利益减少":人们在制造一些非生产性苟活者。

虽然社会医疗保障仍然可以当做"为资本的利益而对劳动力的恢复"来分析,但这样的论据在此处却没有价值。系统在这里再次遇到的矛盾和死刑遇到的矛盾是相同的:系统不断抬高把生命作为价值来保护的价格,因为这个价值系统对整体的策略性平衡是必不可少的,但这种抬价却又在经济层面上使整体失去平衡。那怎么办呢?一种经济选择成为必然,人们看到其中显露出了作为半官方学说与实践的安乐死。在法国,人们决定让30%的严重尿毒症患者活下去(在美国是36%!)。安乐死已经在各处都存在了,如果把它变成一种人道主义诉求(如同堕胎"自由"),那么其中的含混性是显而易见的:它表现在系统的中期或长期逻辑中。所有这一切都在朝着社会控制扩大化的方向发展。因为在所有表面矛盾之下,目标是确定的:巩固对生命和死亡的全部控制。从计划生育到计划死亡,不论是把人处死,还是让人活下去(禁止死亡是宽容的进步形式,是漫画的但也是逻辑的形式),关键在于自己没有决定权,自己永远不能自由地支配生命和死亡,只能在社会批准下死亡和生存。人们甚至不能将自己托付给偶然的生物学死亡,因为这仍然是一种自由。如同道德发出

命令:“你不能杀人”,它今天又发出命令:“你不能死”——至少是不能随便死,只有在法律和医学允许时才能死。即使是让你死,这也仍然是根据决定。总之,纯粹的死亡被废除了,代之以计划死亡和安乐死:这甚至不再是本义的死亡,而是另一种完全中和的东西,它记录在规则中,记录在等价关系的计算中。死亡应该像社会服务一样得到保障,应该像健康和疾病一样被纳入社会医疗保障计划。这就是美国的“自杀汽车旅馆”的历史。在这些旅馆里,人们用一笔可观的费用就可以在最舒适的条件中获得死亡。(死亡像任何消费资料一样,有完美的服务,一切都预备好了,甚至还有酒吧女郎来让你对生活重新产生兴趣,然后人们友好地按照职业道德把煤气送入你的房间,没有痛苦,轻而易举:这就是自杀汽车旅馆提供的**服务**,它收取合理的报酬——也许可以报销?)既然死亡像其他一切东西一样被功能化了,为什么它不能在社会的输入输出中像可计算的个人消费一样成为一种社会服务呢?

为了让系统同意在复活有生命的废料时做出这样的经济牺牲,就必须让系统在取消人的生理死亡偶然性时获得基本的利益。“你们死吧,我们来做剩下的一切”,这样的格言从此只属于殡仪馆的陈旧广告。今天,**死亡已经构成剩下的一切**,如同“性爱中心”负责性爱一样,“死亡中心”将负责死亡。对巫婆的追捕仍在继续。

必须在超越一切的“客观”体制层面上有一种司法的、死亡的、复仇的授权。必须让死亡和赎罪脱离流通,在高层受到垄断,重新分配。必须有一个死亡和惩罚的官僚机构,如同必须有一种经济、政治和性欲交换的抽象一样:否则,整个社会控制结构就会坍塌。

所以,任何摆脱这种国家垄断的死亡或暴力都具有颠覆性——这是废除权力的预兆。那些著名的杀人犯、强盗或不法之徒之所以有魅力,原因就在于此:这种魅力和艺术品所具有的魅力是相似的:死亡和暴力的某种东西摆脱了国家的垄断,重新进入野蛮的、直接的、象征的互惠中——如同节日和消费中的某种东西摆脱了经济,重新进入无用的、祭献的交

换——如同诗歌和艺术品中的某种东西摆脱了恐怖主义的意义经济学，重新进入符号的耗竭。在我们的系统中，只有这一点才是迷人的。只有不能换成价值的东西才是迷人的：性、死亡、疯病、暴力，正是出于这一原因，这些东西在各处都受到压制。成千上万死于战争的人按照“为祖国而死”这种一般等价关系被换成价值——我们也许可以说，这些死人可以兑换成黄金，他们并非对所有人都没用。谋杀、死亡、犯罪这些行为即使不是在各处都合法，至少也是得到认证的，惟一条件是它们按照劳动媒介化的相同程序兑换成价值。只有某些死亡、某些实践才摆脱了这种可兑换性，只有它们才具有颠覆性，它们经常属于社会杂闻的范畴。

其中之一是自杀。自杀在我们的社会中具有一种不同的外延和定义，它甚至在死亡的进攻可逆性范围内成为颠覆形式本身。监狱里的处决越来越少，但监狱里的自杀却越来越多：这种行为是对制度性死刑的侵吞，是转而反对系统：个体通过自杀来审判社会，以自己的方式，通过颠倒法庭程序来给社会定罪——个体在可逆性完全消失的地方重新建立了可逆性，从而重新获得了优势。从这个意义上说，甚至监狱外的自杀也是政治性的(自焚只不过是最壮观的形式)：这些自杀都打开了一个极小的缺口，但这是无法补赎的缺口，因为一个系统没能达到全面的完善，它就是一种全面的失败——只需任何最小的东西逃脱系统的合理性，这就够了。

对自杀的禁止与价值规律的出现是一致的。不论宗教、道德还是经济，言说的总是同一个规律：任何人都无权削减资本和价值。然而，因为每人都是一点资本(如同每个基督徒都是一个需要拯救的灵魂)，所以这也就是说他无权毁灭自己。自杀正是通过毁灭自己所支配的那点资本来反对这种正统的价值观念。这是不可饶恕的：人们甚至对已死的自杀者处以绞刑。因此，在一个充满价值规律的社会里，自杀事件的增加是对社会基本规则的挑战，这是很能说明问题的征兆的。但同时，我们也必须重新审视自杀的定义：如果说在一个非常一体化的系统中，任何自杀都具有颠覆性，那么任何对此系统的颠覆和抵制也就相应地都具有自杀性，至少

那些击中系统要害的颠覆和抵制就是如此。大部分所谓的“政治”实践、“革命”实践,都只满足于换取自身的继续生存,即满足于向系统**变卖自身的死亡**。很少有什么实践会反对受到控制的死亡生产和交换,反对**死亡的交换价值**,它们不是反对死亡的使用价值(因为死亡可能是惟一没有使用价值的东西,它永远不涉及需求,正是这一点使它可以重新成为绝对的武器),而是反对死亡的决裂价值,它的传染性消解价值,它的否定价值。

那些巴勒斯坦人或那些造反的黑人放火烧毁了自己的城区,他们的行为是自杀性的;各种形式的对安全的抵制是自杀性的;精神病行为及其造成的各种混乱是自杀性的,我们通过这些行为来挑战系统,使系统永远不能整合我们;一些政治实践(示威、动乱、挑衅,等等)是自杀性的,这些实践的目的是凸显压制,凸显“系统的压制性”,不是作为附带后果的压制性,而是作为直接死亡的压制性:死亡游戏可以揭露系统自身的死亡功能。秩序掌握了死亡,但秩序不能用死亡“冒险”——只有用死亡“冒险”来反对系统的人才能获胜。

*

我们的所有制如此荒谬,它导致人们把自己的死亡当做私产来要求——即要求死亡的私人占有。占有的精神如此具有毁灭性,它造成死亡的“不动产”投资,这不仅表现在对墓室或墓地这种“第三住宅”的关心中(许多人在买乡间住宅的同时,也买一块农村墓地),而且也表现在对“死亡质量”的要求中。一种个性化的、“选定的”、舒适的死亡,一种“自然”死亡:这一不可转让的权利是资产阶级个人权利的完美形式。另外,不朽性从来都只是这种自然个体权利在无限中的投射——主体对死后生存和永恒的占有——主体的身体是不可转让的,主体的死亡是不可转让的。这种荒谬的要求中隐藏着什么样的绝望啊!这种要求类似于我们积

累物品和符号的狂热，类似于我们收藏私人世界的癖好：必须让死亡成为最后一件收藏品，死亡不应该把这种无活力状态当做惟一可能的事件，它本身就应该进入物品积累和管理的游戏。

主体加在自身死亡之上的这种扭曲，只有在非正常的、出乎意料的死亡中才能被剥离，这样的死亡重新建立了摆脱主体控制的可能性①。

到处都显示出了对主体这种积累、生产和自卫原则的顽强而勇猛的抵抗，主体在这里可以看到自我编程的死亡。到处都有死亡在反对死亡。在一个勒令人们活下去、勒令人们把生命资本化的系统中，死亡冲动是惟一的抉择。在一个经过精心调节的世界中，在一个死亡已经实现的世界中，惟一的愿望就是通过摧毁来使一切恢复正常。

安全的讹诈

安全，这是另一种社会控制形式，其方法就是对生命和死后生存进行讹诈。今天，对我们而言，这种形式存在于各处，“安全力量”包括人寿保险、社会医疗保障、共和国保安部队，甚至包括汽车安全带。当然，安全是一个工业企业，如同生态学是工业企业在人种层面上的扩展：死亡、事故、疾病、污染在各处都具有可兑换性，可以兑换成资本主义的高额利润。但安全尤其是一种最坏的压制，它要剥夺你们的死亡，即剥夺每人都在生本能深处所梦想的那种死亡。必须剥夺每人向自己馈赠死亡的最终可能性——即生命被系统包围时的最后“避难所”。在这种挑战自我和挑战生命的象征短路中，遭到穷追猛打的仍然是交换—馈赠。这并非因为交换—馈赠有可能表现个人的非社会性反抗（个人或成千上万人的缺席在

① 然而，任何事情都不简单，因为主体仍然可以乞灵于非正常死亡、“来自外部”的死亡，如事故、自杀或炸弹，以避免对自己的“自然”不朽性提出质疑。这是自我最后的手段，最后的诡计，这种诡计有可能把自我带到相反的极端，寻找一种“荒诞的”死亡，以便更好地挽救自己的不朽原则。

任何方面都没违反系统的法则)——而是因为它本身就承载着一种与我们的社会压制原则根本对立的社会性原则。所以当人们在相反的安全神话下埋葬死亡时,必须杀死的正是交换—馈赠。

死亡的要求必须被杀死。这是为了让人活下去吗?不是:这是为了让人只能以系统准许的死亡方式去死——活人与自身死亡分离,他们在全部保险的影响下,只在交换自己的死后生存形式。交通安全就是如此。司机在安全带等各种安全标志中变成木乃伊,被捆绑在安全神话中,他从此只是一具尸体,被禁闭在另一种非神话的死亡中:这种死亡像技术一样中性而客观,它是沉默的、手工业的。司机和机器紧密相连,他被钉在机器上,他不再冒死亡的风险,因为他**已经死了**。这就是安全的秘密,如同玻璃纸包裹的牛排:**为了不让你死,用一口棺材围住你**①。

我们的整个技术文化创造了一种人为的死亡环境。不仅武器在各处仍然是物质生产的范型,而且我们周围的机器和任何最小的物品也都构成了死亡视野,这是一种不再可能化解的死亡,因为它已结晶,已处在打击范围之外:这是死亡的固定资本,死亡的活的劳动冻结在这种资本中,如同劳动力冻结在固定资本和死的劳动中。或者说:全部物质生产都只是一副巨大的"个性盔甲",人类希望以此威胁死亡。当然,其实是死亡本身悬置在人类之上,把人类封闭在他们以为可以保护自己的这副盔甲中。在这里,在整个文明的维度上,我们再次看到了汽车棺材的形象:安全盔甲正是微型化的死亡,它成为你们自己身体的技术延伸。身体的生物学化和环境的技术化在同一种强迫性神经症中并行不悖。技术环境正是我们对易损的、可老化的污染性物品的超量生产。因为,生产的全部逻辑和策略都连接在易损性和老化性上。一种生产牢固的产品和好东西的经济是难以想像的:经济只能通过分泌危险、污染、磨损、失望、困扰而发展。经济只能依靠自己在**物质生产中**维持的这种死亡悬念而生存,只能

① 低温保存尸体,即以复活为目的的冰冻冷藏,是这种做法的极端形式。

通过更新已有的**死亡储备**而生存，哪怕是通过一种抬价的安全——讹诈和压制来消化这种库存。死亡在物质生产中最终被世俗化了——正是在这里，死亡像资本一样得到扩大再生产。我们的身体成为生物学机器，它模仿这种无机身体的同时，也就成为一个**坏东西**，注定要经历疾病、事故和死亡。

因为资本通过生产死亡而生存，所以资本生产安全时是有利可图的：生产安全和生产死亡是一回事。安全是死亡的工业延伸，如同环保是污染的工业延伸。这只不过是在棺材上多捆了几道绳子而已。我们那些构成民主荣耀的伟大体制也是一样的：社会医疗保障是对一个死亡社会的整形（"社会医疗保障就是死亡！"——1968 年 5 月），即这个社会已经失去了自己的所有象征齿轮，失去了自己的互惠与义务的系统，以前由于这个系统的存在，**安全概念和"社会性"概念甚至没有意义**。"社会性"是随着负担死者的费用而出现的。这与那些被摧毁的文化是相同的剧本，人们再现这些文化，当做民俗来保护（参见塞尔托[M. De Certeau]：《死者之美》）。人寿保险也一样：它是一个系统的家庭变体，这个系统在各处都通过先设，使死亡成为公理。这是群体死亡的社会表达——每人相对于他人都只能作为一种按照自身死亡计算的社会资本而具体化。

以持续的侮辱为代价的死亡威慑：这就是安全的悖谬逻辑。在基督教语境中，苦行也扮演过相同的角色。苦难和惩罚的积累所起的作用与那种个性盔甲、那种防止堕入地狱的保护性棺材所起的作用相同。我们对安全的强迫性顽念可以解释为一种大规模的集体苦行，一种提前来到生命本身中的死亡：通过一层层的保护，一层层的防守，通过各种司法、体制和物质的现代设置，生命从此只是一笔暗淡无光的账目，封闭在各种保险的棺材中。死后生存的账目代替了生命和死亡的基本账目。

我们的系统依靠生产死亡而生存，但它却声称要制造安全。这是根本转变吗？根本不是。这仅仅是转向的两端相连而造成的扭曲。一个汽车制造公司为了安全而转向（如同工业为了防止污染而转向），但并不改

变自己的系列、目标和产品,这表明安全只是词项替换问题。安全只是系统达到某个扩展阶段时的内在再生产条件,如同反馈只是系统达到某种复杂程度时的内在调节程序。

因此,在赞美了生产之后,今天就必须使安全英雄化了。“在任何人都可能以任何速度驾驶任何汽车丧生的时代,真正的英雄是拒绝死亡的人”(广告:“让我们杀死某种对死亡的赞美”)。然而这是很难的,**因为人们对安全漠不关心**:当福特汽车公司在1955—1960年间向人们提出安全建议时,人们并没有接受。**到处都需要强迫实行**。这是不负责和盲目吗?不是:应该把这种抵制与历史上到处都曾发生的传统群体对“理性的”社会进步的抵制联系起来:疫苗接种、医学、劳动保护、学校教育、卫生、计划生育以及许多其他事物。这些抵制几乎总是遭到粉碎,所以今天人们可以谈论对安全和我们的文明生产出来的所有这些好东西的“自然”、“永恒”、“自发”的需求。人们受到自卫和安全的毒害,以至于人们会为了获得这种病毒而进行殊死的斗争。其实,事情更为复杂:人们为之奋斗的,是安全的**权利**,这完全属于另一个范畴。至于安全本身,大家都不在乎。只是经过一代代的毒化,人们才最终相信自己“需要”安全:这种成功是“社会”的征服和殖民的重要方面。曾经有整个整个的群体宁愿死去,也不愿看到自己的结构被医学、理性、科学和中央政权的恐怖主义介入所破坏,这就是在“生本能”的普遍道德法则之下被忘记、被贬低的事实——但这一事实却总是重新出现,哪怕是在那些拒绝遵守车间安全规范的工人们那里:他们为什么这样做呢?不就是为了保留一点对自身生命的控制吗?尽管这需要他们承担风险,尽管这样做的代价是加重他们受到的剥削(因为他们生产得更多,更快)。他们不是“理性”的无产者,但他们以自己的方式战斗。他们知道经济剥削不如这个“被诅咒的部分”重要,知道尤其不能让人夺走这一小块被诅咒的部分,它是对安全的挑战和对自身生命的挑战,同时也是象征挑战。老板可以拼命剥削他们,但不能真正主宰他们,除非老板能使每人都认同自己的个人利益,并使每人都成为

自身生命的会计和资本家。只有这样，老板才会真的成为主人，工人才会真的成为奴隶。只要一个被剥削者通过这种对安全道德秩序的极小反抗而保留对生命和死亡的选择权，那么他就将在自己的强项上，即在象征领域中获胜。

汽车司机对安全的抵制也属于同一种性质，这种抵制作为不道德行为必须被消除。自杀之所以在任何地方都遭到禁止或谴责，是因为它首先就意味着社会无法接受的一种挑战，所以它确立了个人对整个社会秩序的优势。永远是被诅咒的部分——个人为了挑战社会秩序而从自己的生命中取出的那个小东西——个人为了馈赠而从自己的身体上取出的那个小东西——这个小东西可以是他自己的死亡，只要个人向自己馈赠死亡——这个小东西就是象征交换的全部秘密，因为它被馈赠，被接受，被归还，所以它不会被占统治地位的交换所攻破，它不能还原为这种交换的法则，它对这种交换而言是致命的：事实上，它是这种交换的惟一对手，是这种交换应该消灭的惟一对手。

殡仪馆与墓室

> "由于不断地清洗，抹肥皂，擦拭，刷净，梳理，揩干，抛光，剔除，擦亮，被清洗的东西上的污垢有时就会传到有生命的东西上。"
>
> ——雨果

死亡就是如此：由于不断地清洗并揩干，剔除并擦亮，否定并驱逐，死亡有时就会传到一切有生命的东西上。我们的全部文化都是卫生文化：它力图从生命中清除死亡。在任何一次清洗中，洗涤剂针对的都是死亡。

不惜一切代价让死亡绝育，让它固化，让它冷冻，让它降温，打扮它，“设计”它，追捕它，就像对待污垢、性、生物废料或核废料一样顽强。这是死亡的化妆：雨果的话让人想到美国的殡仪馆，人们在那里立即让死人离开丧事，不和活人混杂，以便按照国际销售学的最纯正法则，高水准地、面带微笑地“设计”死人。

最令人担忧的地方并不是给死人美容，让他显出复活的样子。所有的社会一直都是这样做的。所有的社会一直都在避免自然死亡带来的灾难，这是尸体腐烂带来的社会灾难，这种腐烂掏空身体里的符号，掏空身体里表达意义的社会力量，让身体只是一个实体，同时也就把群体推入自身象征腐烂的恐怖。必须打扮死人，矫揉造作地覆盖死人，以便避开那个不能容忍的、肉体回归自身而不再是符号的时刻。裸露的骨头和骨架已经可以保证群体的和解，因为它们重新获得了面具和符号的力量。但两者之间有这样一个自然和生物性灾难的过渡阶段，必须不惜一切代价通过食肉习俗来避开这个阶段，这样的习俗实际上是一些符号学实践。因此，任何尸体防腐处理，包括我们社会中的这种做法，都可以通过分析，被认为是防止这种突然降临到死人身上的符号损失的愿望，是阻止某种毫无意义的东西在死人的**非社会**肉体中继续存在的愿望①。

总之，仪式性食肉习俗在任何社会都存在，而肉体的防腐处理和人为保护则是这种食肉习俗的变体。因此，在这个意义上，殡仪馆的做法尽管在我们这些自然死亡理想主义者看来是如此可笑和不合时宜，但其实是忠实于遥远传统的。这些做法变得荒谬的地方在于它们的**自然性**内涵。原始人把大量的符号压在死人身上，这是为了让他尽快转入自己的死人身份——脱离正在腐烂的肉体所证明的那种生死含混性。这里谈不到让

① 也可以干脆把尸体吃掉：从这个意义上说，吃死人的习俗也是一种符号学活动（“由此吸收死人的力量”，这种经常提出的观点，不论是在原始人那里，还是在人种学家那里，都是一种附带的巫术话语——这不是一个力量问题，即不是一种剩余或一种自然潜力的问题，相反，这是一个符号问题，即保护符号潜力，使其免受自然过程的伤害，免受破坏性自然的伤害的问题）。

活人装扮死人：原始人让死人回归差异性，因为以此为代价，他们才能重新成为合作者，才能交换自己的符号。殡仪馆的剧本则正相反。殡仪馆让死人保持活人的样子，保持生命的**自然状态**：死人还在对你微笑，同样的颜色，同样的皮肤，他在死亡的彼岸仍然和以前一模一样，他甚至比生前更有气色，他只差说话了（不过人们可以在立体声响中再次听到他的声音）。这是伪造的死人，是按照生命的色彩理想化的死人。这里的隐秘想法是：生命是自然的，死亡是反自然的——因此必须把死亡**自然化**，把死亡制成生命仿象的标本。所有这一切都是拒绝让死亡具有意指功能，拒绝让死亡获得符号力量，而且这种感人的自然拜物教有一种对死人而言的巨大残酷性：禁止腐烂，禁止改变——死人不是上升到死人的地位，不是得到活人的象征承认，而是作为傀儡待在活人圈中，充当活人生命的借口和仿象。死人被寄存在自然状态中，他失去了自己的差异性权利以及获得任何社会地位的机会。

在这里，我们再次看到了那些不怕符号也不怕死亡的社会（因为这些社会赋予死亡公开的意指功能）和我们的“意识形态”社会的全部区别，在我们的社会中，一切都被埋葬在自然性之下，各种符号从此仅仅是设计，它们追求一种自然理性的幻觉。死亡是这种意识形态化的第一个受害者：它在平庸的生命仿象中僵化，变得可耻而猥亵。

这些让死人微笑、给死人消毒的圣殿或杂货店，与意大利巴勒莫市嘉布遣会修道院的那些长廊相比，有多么大的差别啊！那里有三个世纪的出土尸体，墓地的黏土使这些尸体成为精细的化石，带有皮肤、头发和指甲，或者躺着，或者吊着肩膀，沿着专用长廊（修士长廊、学者长廊、妇女长廊、儿童长廊，等等），密集地排在一起，仍然穿着衣服，或者是粗呢，或者是盛装，戴着手套，披着满是灰尘的细纱：八千具尸体在透过气窗的苍白晨曦中，不可思议地显出了种种不同的神态，讥讽的、疲倦的、摇头的、凶残的或羞怯的——这是死人之舞。这个地方在变成游客的蜡像馆之前，一直是礼拜日散步场，亲友们以一种生动的亲密态度来拜访死者，辨认死

者，把死者指给孩子们看，这是一种类似于弥撒或剧院的死亡“礼拜日”。这是死亡的巴罗克（最早出土的尸体始于16世纪反改革运动时期）。这是社会的稳定性，这个社会有能力挖掘自己的死人，在私密性和观赏性之间同死人来往，容忍死亡的戏剧，既没有恐惧，也没有猥亵的好奇，即没有我们习以为常的那些严肃的升华效果。这和我们社会的脆弱性相比，反差太大了，我们的社会除非通过苍白的幽默或反常的迷恋，否则就没有能力直面死亡。这和殡仪馆那种令人焦虑的驱魔相比，又是什么样的反差呢？

疏远的死亡

死人崇拜减少了。墓地有时效，再没有永久墓地了。死人进入了社会流动性。对死亡的尊敬主要保留在大众阶层和中产阶级中，但它在今天更像生活水平的变数（如第二住宅），而不像部落的虔诚。人们谈论死人的时候越来越少，人们长话短说，人们保持沉默——死亡失去了声誉。庄严的、得到详细陈述的死亡结束了：人们死在医院——这是死亡的治外法权。垂死者丧失了自己的权利，包括知道自己即将死去的权利。死亡是猥亵的，令人尴尬的——丧事也变成这样，掩盖丧事才是高雅品位：因为这会令人不快。礼节禁止一切对死亡的指涉。火化是这种秘密清除和最少残留的极限。再没有死亡的眩晕了：这是疏远。有关丧葬的大规模生意不再属于虔诚的性质，它是疏远的符号本身——这是死亡的消费。因此它成比例地随着死亡投资的减少而增长。

我们再也不能体验别人的死亡了。电视里播出的那种表演性质的体验与死亡体验毫无关系。大多数人从此再也不能看见别人死去的情形，这在任何其他类型的社会中是不可思议的。你们由医院和医学负责——技术的临终涂油礼取代了其他一切圣事。人死之前就已经离开亲友了，而且人也是因此而死。

那个瑞士女人罗斯(E. K. Ross)想去和垂死者谈论他们自己的死亡,让垂死者说话。这是猥亵的想法,受到普遍的否定:在医院中,谁也不是垂死者(医务人员倒是有点问题)。人们认为她是疯子,是挑衅者,把她赶出了医院。当她终于找到一个可以说话的垂死者时,她先去叫了自己的学生,等她回来时,那人已经死了(这时她发现,她自己和她的学生是有点问题)。后来她成功了——不久将有心理学家组成的工作小组来让垂死者说话。这将是人文科学和心理社会学的新招魂术。

以前的牧师和临终涂油礼是那种围绕着死亡的话语共同体留下的痕迹。今天则是封锁消息。无论如何,既然牧师也只不过是个吸血鬼,那么这一功能在今天则广泛地被医学替代了,医学给予大量的治疗和技术关怀,让所有人都闭嘴了。这是幼儿的死亡,它不再说话;这是无声的死亡,它受到监视。只有血清和化验室,康复仅仅是禁止说话的借口。

疾病的交换

无论如何,人们从此不死在自己家而死在医院。这是因为一大堆"物质"理由(医学的理由、城市的理由,等等),但这尤其是因为:垂死者或病人作为**生物学**身体,从此只在**技术**环境中才有自己的位置。人们在治疗的借口下,把病人放逐到一个功能性时空,这个时空负责中和疾病和死亡的象征差异。

恰恰在这个以消除死亡为目标的地方——医院(以及笼统而言的医学),人们把病人当成潜在的死人对待。治疗的科学性和有效性意味着身体的彻底客体化,意味着对病人的社会歧视,因此也意味着一种侮辱过程。身体的医学系谱学的逻辑结论是:"医学通过尸体而跨入现代……医学第一次关于个体所发表的话语不得不经过死亡,这一事实对我们的文化而言也许将具有决定性意义。"(福柯:《临床医学的诞生》)病人受到侮辱,但他也害别人——他会尽力报复:整个医院体制都在通过运作、专业

化和等级制,努力避免自己受到已死者的这种象征传染。病人身上的危险之处正是人们判处他的这种提前死亡,正是人们用来禁闭他的这种作为康复期限的中和性——但死的身体不需要这种禁闭和这种康复,他从现在起就以原来的样子,从病人的全部差异性中,从死人的魔法潜力中开始辐射——全部的技术操纵,全部的"人文环境",即使在病人真正死去的时候,也不足以让他沉默。

病人构成的最严重的危险,即病人像危险的疯子一样成为名副其实的非社会人的原因,就在于他强烈要求作为病人得到承认,要求交换自己的疾病。病人(和垂死者)的这种要求是荒谬的,不可接受的,他要求在这种差异性上建立交换——他完全不是要求得到治疗,而是要求**馈赠**自己的疾病,要求疾病被**接受**,即疾病象征性地得到承认和交换,而不是在医院的技术死亡中,在这种被称为健康和痊愈的纯粹功能性苟活中被中和。

在医院里,在一般的医疗行业里,人际关系或治疗关系无论怎样完善,都根本不可能改变这种象征的"封锁消息"和"关闭工厂"。病人被勒令康复,医生和护士注定要治病,整个医疗机构为了治病而配备了专用设备,包括它的院墙、它的外科器械和它的心理学仪器(以前是冷漠和关心相互交替,今天的医院则强调"人性化"):这一切都不能解除对疾病和死亡的另一种身份的根本禁止。在最好的情况下,人们让病人"表达自己",诉说自己的疾病和生活,总之让病人不要过分消极地体验这一过渡性非正常状态。但承认这种疯狂(即这种疾病)是差异性,是意义及其丰富性,是重新结构一种交换的材料,因而完全不想"让病人回归正常生活"——这就意味着彻底清除医学和医院,彻底清除把身体禁闭在功能性"真相"中的整个系统——在极限情况下则意味着清除占统治地位的整个社会秩序。对社会秩序而言,仅仅要求把疾病当做**交换结构**,这就已经

是绝对的危险了①。

性化的死亡与致死的性

谈论死亡让人发笑，发出一种痉挛而猥亵的笑。谈论性则连这样的反应也没有了：性是合法的，只有死亡才是淫秽的。社会解放了性，在秘密礼仪和基本禁忌的功能中逐渐用死亡代替了性。在以前的宗教时期，死亡得到揭示，得到承认，性则是禁止的。今天正相反。但所有的历史社会都千方百计地使性和死亡分离，用一方的解放反对另一方的解放——这种方式把两者都中和了。

这种策略中有精确的天平吗？或者两者之一占有优先权吗？在我们这个时代，一切都仿佛是，对死亡的排斥占有优先权，这和对性的赞美策略有关：整个"性革命"都在单向情欲和快乐功能的氛围中，朝着这个方向发展。另外，这也构成了性革命的天真、夸张和伤感，同时也构成了它的"政治"恐怖主义（欲望的绝对命令）。性的口号与政治经济学密切相关，因为这种口号也力图消除死亡。我们将只是换一种禁忌。我们通过

① 普庸（J. Pouillon）说，在乍得的丹加里特人那里，疾病具有秘传价值。必须生过病的人才能进入社团。只有生过病的人才能成为医生，而且也正因为生过病，所以才成为医生。任何社会地位都是通过疾病获得的，疾病是被选择的征兆。疾病是一种标志和一种意义——正常人不言而喻，没有意义。疾病是文化，是价值源泉和社会组织原则。即使在疾病没有这种决定性社会功能的地方，它也总是社会事件和社会危机，并且以社会的、公开的方式得到解决，通过调动、激活整个社会的新陈代谢，通过病人和医生之间的特殊关系得到解决。这与目前的医疗完全不同，现在疾病以个人方式感受，治疗以个人方式给予。在原始社会中，疾病的互惠和交换占有优势。疾病是如同劳动一样的社会关系。机体的因果性可以被辨认，并且用各种各样的手段来处理——疾病却从来没被设想为机体损伤，它最终被设想为社会交换的断裂或故障。机体是隐喻：因此它将"以隐喻的方式"得到治疗，通过两人的象征社会交换得到治疗。另外，两人其实总是三人：群体总内在于治疗，既作为引导者，也作为"象征效应"的赌注。总之，医生和病人作为社会关系围绕着疾病而被重新分配，不像在我们这里，疾病作为机体与客观因果性的关系而自主化，病人和医生双方都被客体化，成为消极与积极、患者与专家（《新精神分析杂志》，第1期）。

这场“革命”,也许甚至会设置一种根本禁忌,这就是死亡禁忌。这样一来,性革命便会自我吞灭,因为死亡是生命的真正性化。

我的死亡无处不在,我的死亡在梦想

死亡在各处都受到追捕和压制,但它在各处都重新出现。它不再是那种在某些时代困扰生动想像的启示录民俗——它恰恰被掏空了全部想像物质,进入最平庸的现实,对我们而言,它显出**合理性原则本身**的样子,这种合理性支配着我们的生命。死亡,这就是一切都在运转,都在为某种东西服务,就是塔蒂(J. Tati)的电影《游戏时间》中那种绝对的、信号论的、控制论的城市环境功能性,就是卡夫卡作品中那种按照功能对人的绝对指数的计算:那个公务员的年龄是一种死亡文化的年龄。死亡就是完全程序化的幻想,就是这种在有形事物和欲望满足中的变本加厉的预见性、精确性和目的性。总之,**死亡与价值规律混淆在一起**,尤其是与结构价值混淆在一起,一切都通过结构价值,在普遍的关系网中,作为编码的差异被指定。这就是超现代死亡的真正面目,这种死亡是系统的各项之间实现客观的、无缺陷的超高速连接而构成的。我们真正的公墓不再是坟场、医院、战争和屠杀,死亡从此根本不在人们以为它在的地方——死亡不再是生物学的、心理学的、形而上学的,甚至不再是流血的——它的公墓是计算机室或计算机厅,消除了一切人类噪音的无尘空间——冷冻全世界的无菌记忆的玻璃棺材——只有那些死人能回忆起**一切**——某种仿佛是知识即时永恒性的东西,某种仿佛是人们今天梦想埋葬在微缩胶卷和档案形式下的世界本质的东西,把全世界都存入档案,让某个未来文明重新发现——全部知识都为了复活而被低温保存——全部知识都作为价值/符号进入不朽。与我们这种丧失一切、忘记一切的梦想相反,我们构建了一道关系、连接和信息之墙,构建了一个密集而复杂的人工记忆,我们怀着有朝一日像化石一样被重新发现的希望,把自己活埋在这一人

工记忆中。

计算机就是微型化死亡，我们怀着苟活的希望屈服于这种死亡。博物馆已经在那里了，以便在这个文明之后幸存——以便证明……证明什么？无关紧要。博物馆的存在这一事实本身就证明，我们处在一个对自身而言不再有意义因而只能梦想将来对他者有意义的文化中。这样一来，既然这一切从此只是巨大整体中一个可微型化的符号，那么一切也就都变成了死亡环境。如同货币达到无还点时，就只是一种记账系统而已。

归根结底，政治经济学以闻所未闻的牺牲为代价，却只建立在被未来文明或真理体制承认为不朽这一企图上——这是不可思议的，就像宗教只建立在最后的审判上，那时上帝也许会承认自己的子民。但最后的审判已经存在了，已经实现了：这就是我们自己的结晶的死亡所显示的最终景象。应该承认，这一景象非常壮观。从巴黎德芳斯或纽约世贸中心那些难以理解的高楼到媒体的信息大厦，从钢铁联合企业到庞大的政治机构，从大都市到对最微小的日常行为的荒谬监视——到处都像本雅明说的那样，人类变成了自己的观赏对象。"人类的异化达到如此的程度，以至于人类今天可以将自身的毁灭当做最大的美学快乐来体验"。(《机械复制时代的艺术作品》)在本雅明看来，这就是法西斯主义的形式本身，即意识形态的某种激化形式——一种政治的美学反常，它把死亡文化的接受一直推到了极乐。今天，对我们而言，整个政治经济学系统都确实成为这种无目的的目的性，成为这种生产率的美学眩晕，而这种眩晕其实只是死亡的受挫眩晕。这就是为什么艺术已死：当达到这种饱和度和这种精密度时，全部的极乐就都进入了复杂性的景象本身，全部的美学迷恋就都被系统在自身的重叠中垄断了(系统如果不是在符号中自我重叠，那它要这些塔楼、卫星、巨型计算机干什么)。我们都是这种成为景象的生产的受害者，都是生产和疯狂再生产的美学快乐的受害者——我们还不准备离开这种快乐，因为任何景象中都有迫在眉睫的灾难。我们今天正在整体的生产系统层面上体验本雅明在法西斯主义中发现的那种政治的眩

晕和美学的反常快乐，我们正在体验一种非政治化的、非意识形态化的眩晕——对事物进行理性管理的眩晕，目的性盲目狂热的眩晕。死亡内在于政治经济学，所以政治经济学才希望自己不朽。革命也为自己确定了一个不朽的目标，它以这个目标的名义要求为了积累而悬置死亡。然而，不朽性永远是社会天堂的单调的不朽性。革命如果不立即要求死亡，就将永远不能重新发现死亡。革命的绝境就在于，它把政治经济学的终结确定为**渐进的期限**，但政治经济学终结的要求从现在起就已经在生死的即时要求中提出来了。无论如何，死亡和快乐受到追捕，政治经济学自始至终都要为此付出代价，死亡和快乐在革命的“明天”仍将作为无法解决的问题而重新出现。革命只是通向死亡问题，根本不可能解决这一问题。事实上，没有明天：永远都是事物管理的问题。死亡要求在完全的盲目中，在完全的二重性中立即被体验。但死亡有革命性吗？既然政治经济学是为了终结死亡而进行的最严肃的尝试，那么很清楚，只有死亡才能终结政治经济学。

六

上帝之名的毁灭

易位书写

语言领域也存在着象征交换模式,这一模式似乎是反政治经济学的核心,是消除价值和法则的场所:这就是诗歌语言。在这个反话语性的、超越语言政治经济学的领域里,索绪尔的《易位书写》构成了最基本的发现。正是索绪尔自己为语言科学提供了概念武器,但在此之前,他曾在他的《易位书写笔记》中揭示了一种非表达性语言的对立形式,这一形式超越了语言学建立的种种规则、公理和目的性——这是语言的象征操作形式,即它不是通过符号再现的结构操作,而且恰恰相反,它是符号和再现的解构。

索绪尔并没想到他揭示的这种诗歌运作原理具有革命性。为了证实这一原理是吠陀文、日耳曼文、农神体诗等远古文本所具有的确切、自觉的结构,为了确认这一原理的证据,他倾注了大量的热情,只有这种热情才能与他这一假说的神奇意义成比例。他自己并没从中得出任何极端的或批判性的结论,他从没想到在思辨层面上将这一假说普遍化。当他后来缺少足够的证据时,他便放弃了这种革命直觉,转而建立语言科学去了。也许只是在今天,只是在这门科学持续发展了半个世纪的时候,我们

才能从索绪尔放弃的这种假说中得出结论①,看出它在多大程度上预先为整个语言学的中心偏离打下了基础。

索绪尔揭示的诗歌法则如下②:

配对法则

1. "只有当一个元音在诗句的某个位置上有自己的反元音(即相同的元音,在数量上不能妥协)时,它才有权出现在农神体诗中……由此得出的结论是:如果诗句的音节数为偶数,那么元音总会准确地配对,余数总会为零,每一种元音都是偶数。"

2. 辅音法则与此相同,而且同样严格——任何辅音总是偶数。

3. 事情走得如此之远,以至于如果元音(奇数音节的诗句)或辅音中有任何一个余数……那么,与人们以为的相反,这个余数并不否定整体,即便它只是一个"e",此时人们会看到它在下一行诗句中再次出现,作为新的余数与上一行诗句的余数相对应。

主题词法则

诗人在写诗时利用某个主题词提供的声音材料……一行诗句(或数行诗句)把同一个词(通常是一个专名,如神或英雄的名字)的字母顺序打乱,重新排列,其主要限制是必须复现这个词的元音序列。"索绪尔在一两句农神体拉丁诗中,渐渐听到了一个专名的主要音素"(斯塔罗宾斯基)。

索绪尔说:"隐形书写的目的是突出一个名字,一个词,尽量重复这个词的音节,从而赋予它第二种存在方式,可以说这是附加在此词原初方式

① 这一假说尤其是被整个语言学仔细地"忘记"并贬低了:语言学只有以此为代价才能把自己建构成一门"科学",保证自己在各个方向上的结构垄断。

② 关于以下的论述和其中涉及的易位书写资料,参见斯塔罗宾斯基(J. Starobinski)的《词语下的词语》。关于基本规则,参见该书"重复的考虑"及随后几页。

上的一种伪造的存在方式。"

例如：

TAURASIA CISAUNA SAMNIO CEPIT(SCIPIO[西庇阿])

AASEN ARGALEON ANEMON AMEGARTOS AUTME(AGAMEMNON[阿伽门农])

这些简单规则通过多种变体不断重复出现。以前人们认为，全部古代诗歌都指向谐音规则，索绪尔在谈到谐音时说：它只是"一种非常广泛而重要的现象"的一个方面，因为"所有音节都有谐音或半谐音，或者都包含在某种声音和谐中"。各组音群之间"相互回应"——"某些诗句整体上仿佛是对前面其他诗句的易位书写，即使这些诗句在文本中相隔很远"——"只要有可能，多音组就会明显地复现某个重要的词或名字的音节，这个词或名字或者出现在文本中，或者通过语境自然地出现在思想中"——"诗歌分析词语的声音实体，或者组成一些音响系列，或者在影射某个名字（即那个被打乱字母顺序的词）时组成一些意义系列。"总之，"在一行诗句中，所有成分总会以某种方式相互回应"：或者是所有能指，所有音素随着诗句的展开而相互回应，或者是那个隐藏的所指，那个主题词，在一个多音组和另一个多音组之间，在"显文本之下"回响。另外，这两条规则也可以同时存在："所有成分之间都通过准确'配对'，即通过偶数重复，显出一种呼应，这种呼应有时与易位书写同时出现，有时在所有被模仿的词语之外发生。"

为了指称"这种展开的变奏——它能让机警的读者察觉到一些引导性音素的明显而分散的在场"（斯塔罗宾斯基），索绪尔在几个术语之间犹豫不定：易位书写（anagramme）、反书写（antigramme）、隐形书写（hypogramme）、准书写（paragramme）、准文本（paratexte）。我们也许可以沿着索绪尔的思路，使用"易位主题"（anathème）这一术语。它最初是"奉献物"、"还愿物"的同义词：那个在文本下流动的神名正是文本的献词，是

题献者和受献者之名①。

与人们可能谈论的关于诗歌"本质"的一切相比,上述两条法则显得非常贫乏,而且它们完全没考虑诗歌"效果",没考虑文本特有的快感或审美"价值"。索绪尔不需要诗人的"灵感",也不需要读者的陶醉。他甚至可能从来没有认为他所揭示的这些规则与人们总是一致承认诗歌所具有的那种奇特力量之间存在什么关系(他认为自己观察到了这些规则,仅此而已)。他把自己的视野局限于能指的形式逻辑,他似乎把寻找诗歌快感秘密的事情留给了其他人,留给了心理学家、语言学家和诗人自己——这些人一直都在所指的丰富性中,在"表达"的深度中寻找这一秘密。然而正是索绪尔,只有索绪尔告诉了我们,我们从诗歌中获得的快感究竟是什么——快感就在于诗歌打破了"人类词语的基本法则"。

语言学家在面对这种学科的颠覆时,全都躲进了一个难以自圆其说的悖论中。他们和雅各布森一起承认,"诗歌的易位书写超越了索绪尔宣布的人类词语的两条基本法则,一条是能指与所指之间的编码关系法则,另一条是能指的线性法则"("诗歌语言的手段能使我们走出线性秩序",或者像斯塔罗宾斯基所概括的那样,"人们走出了普通语言特有的连续性时间"),但同时他们也断言,"索绪尔的探索为诗歌的语言学研究展现了闻所未闻的前景"。

这是以优雅的方式回收诗歌,使诗歌成为一个特殊的话语领域,使语言学依然保持对这个领域的垄断。诗歌否定了所有意指法则,但这有什么关系?人们将通过赋予它语言学公民权的方式中和它,强迫它遵守相同的现实原则。然而,一个不再受等价关系代码支配的能指或所指是什么呢?一个不再受线性法则支配的能指是什么呢?一种缺少了这一切的语言学又是什么呢?什么都不是了(但我们将看到,语言学会通过自我扭

① "易位主题"(anathème)原义既可以指祭祀的牺牲者,也可以指供品。这个词后来偏移到了被诅咒之物、被诅咒之人这个含义上来了。这种偏移对我们后面的分析而言至关紧要。

曲来补偿这种暴力)。

语言学用以摆脱索绪尔的第一条法则(配对法则)的理由是能指的冗余:在诗歌中,某个音素或某个多音组的出现频率可以高于日常语言的平均值,等等。语言学用以摆脱索绪尔的第二条法则(准确意义上的易位书写)的理由是:"潜在"的名字(阿伽门农)是文本的次级"所指",文本在表达和再现"显在"所指的同时,仍然可以清楚地"表达"和"再现"这个次级"所指"(雅各布森说:"同一个能指可以将其所指分为两个"):这是为了挽救语言的价值规律和意指方式的基本范畴(能指、所指、表达、再现、等价)而进行的绝望尝试,哪怕是借助一种更复杂的游戏来挽救也在所不惜。语言学的想像企图兼并诗歌,甚至想在诗歌中丰富自己的经济学,即词项和价值的经济学。但是,我们应该恢复索绪尔这一发现的全部意义,我们应该说,诗歌与经济学正相反,它是价值毁灭的过程。

因为诗歌的法则就是按照一种严格的程序,使得什么也不剩下。正是在这个意义上,诗歌与语言学话语相对立,后者是一个把语言当做价值来积累、生产和分配的过程。诗歌不能还原为意指方式,意指方式只是语言价值的生产方式,语言学是关于这种生产方式的科学,所以诗歌不能还原为语言学。

诗歌是语言反抗自身法则的起义。索绪尔自己从未表述过这种颠覆性结论,但其他人却体会到了另一种可能的语言操作这一简单表述中所含有的危险,所以他们竭力用自己的代码(作为词项的能指计算,作为价值的所指计算)来压制这一切。

作为价值毁灭的诗歌

1. 索绪尔的第一条法则,即配对法则,根本不是谐音法则或某个音素的无限表达性冗余,他自己一再强调了这一点。

"Pour qui sont ces serpents qui sifflent sur nos têtes?"

(“这些在我们头上的蛇是为谁而嘶叫的?”)

这些响尾蛇属于一种能指重复和积累的语言学,这种语言学总被某种说不清楚的所指效果目的化:“s-s-s-s”,能指也在嘶叫——“s”音越多,叫声就越响,威胁就越大,“表达”就越好。再如:

“... the faint fresh flame of the young year flushes

from leaf to flower and flower to fruit...”

(“……幼芽那无力的新鲜火苗

从叶到花,又从花到果……”)

福纳吉(I. Fonagy)说:“在史文朋(A. C. Swinburne)的这些诗句中,我们感到有微风吹过,尽管诗中没有明确提到微风”(《第欧根尼》第51期)。索绪尔所说的配对,是经过计算的、有意识的、严格的复制,它指的是**一种完全不同性质的重复**——这种重复不是词项的积累,不是积累的或叠韵式的(强迫性)冲动,**而是成对词项周期性的相互抵消,是通过重复的循环而达到的毁灭**。“元音总会准确地配对,余数总会为零。”他为这条法则引了一句寓意深刻的话:“上帝因偶数而愉快。”这里是说,无论如何,愉快本身不是由于同一成分的堆积,不是由于意义被同一成分的累加所强化,相反,愉快是由于同一成分被**复本**抵消,被反元音、反书写的循环抵消,音素特征在这个循环中就像在镜子中一样消失了。

2. 索绪尔的第二条法则涉及主题词,即在文本下流动的“易位主题”。这条法则也应在相同方向上分析。必须看到,主题词法则并不是重复最初的能指,并不是随着文本的展开而复现这个能指的所有音素,尽管在这一点上索绪尔很模糊:“隐形书写的目的是突出一个名字,一个词,尽量重复这个词的音节,从而赋予它第二种存在方式,可以说这是附加在此词原初方式上的一种伪造的存在方式。”事实上,主题词通过文本**散射**,仿佛被诗句和诗篇所“分析”,化为单一的成分,像分解的光线一样扫过文本。换一种方式说,原始语料被分散,成为一些“局部对象”。因此这不是同一成分的另一种存在方式,不是同义重复或同义转述,不是原始神名

的秘密变形,而是一种断裂,一种消散,一种肢解,神名在这里毁灭了。这不是一个"伪造的复本"(如果是把同样的意思再说一遍,那复本有什么用?),而是一个肢解的复本,它像奥西里斯(Osiris)和奥耳甫斯的身体那样被切碎了。能指被分解成零散的碎块,这样的变形不是为了强化能指的存在,不是为了实实在在地重复能指,它相当于能指本身的死亡,相当于能指的毁灭。说到底,在能指的层面上,**在代表神名的层面上,这是祭献仪式中处死的神或英雄的等价物**:图腾动物、神或英雄在祭献仪式中被自己的死亡肢解、瓦解(有时还被碎尸,被吃掉),他们此后就以这种状态四处流动,成为社群一体化的象征物质。神名在能指的死刑中被碎尸万段,分解为音素成分,它以这种状态出没于诗歌,按照碎片的节奏重新组合诗歌,但它永远不会恢复原状。

象征行为从来不是让神名在诗歌中绕一圈、散布开来之后再恢复原状,象征行为从来不是能指的复活。斯塔罗宾斯基的话是错误的,他说:"关键在于认出那些引导性音节,把它们重新聚拢起来,就像伊西斯(Isis)把奥西里斯的尸体碎块重新合起来那样。"拉康的象征主义理论也是错误的,他说:"尽管人有时会渴望自己身上有多少个名称独立的肢体,就有多少个他者,尽管人必须承认自己有多少个肢体,就有多少个隐喻这些肢体的此在(这些肢体与人的尚未存在就已失去了的统一体相分离),但我们也看到,象征的认识价值问题已经得到解决,因为各种象征正是人的各个肢体本身,这些肢体以异化的形式四处流浪,然后又回到人的身上。"象征行为从来不在这种"回归"中,从来不在这种异化后的再综合中,从来不在这种同一性的复活中,相反,它永远存在于名字、能指的蒸发中,存在于**词语的消灭**中,存在于这种一去不返的消散中,正是这种消散使诗篇内部的紧张流通成为可能(如同节日和祭献仪式期间的原始社群),正是这种消散恢复了语言的快感,这里仍然是**什么也不剩,什么得数也没有**。在一大堆语言学范畴中,没有多余的东西能抹去能指丧失和死亡的丑闻,抹去语言狂热骚动的丑闻。语言像巴塔耶所说的生命那样,

“要求死亡来摧残它”。

当然,索绪尔规定的那条界限在此被冲破了:这个诗歌原则不仅仅适用于吠陀文、日耳曼文和拉丁文诗歌。我们没有必要像索绪尔那样试图把“证据”的假设普遍化:现代诗人显然从未给自己规定一个生成性的主题词,即使古代诗人曾经这样做过——但这并不是一种反驳,因为很清楚,索绪尔所揭示的那个形式对于所有的语言、所有的时代都是有效的。任何人都明白这一点——这正是快感的明证性——**好诗就是没有剩余的诗**,就是把调动起来的声音材料全部耗尽的诗,相反,坏诗(或者根本不是诗的诗)则是有剩余的诗,在坏诗中,不是所有的音素、复音、音节或有意义的词语都被其复本重新抓住,不是所有的词语都像原始社会的交换/馈赠那样在一种严格的相互性(或对立性)中蒸发和耗尽,在坏诗中,我们可以感到剩余成分的分量,它没有找到自己的对应物,因此也没有找到自己的死亡和免诉,没有找到可以在文本自身的操作中进行交换的东西:正是根据这个残余物的比例,我们可以知道一首诗是坏诗,知道它是话语的残渣,是在可逆性言语的节日中没有烧完、没有失去、没有耗尽的某种东西。

这个剩余就是价值,是意指活动的话语,是受到语言学支配的我们的语言。意指活动和交流活动的经济学正是建立在所有未被语言的象征操作和象征消除重新抓住的东西上。正是在这里,在代码的法则下,我们生产并交换词语和意义价值。

经济过程也是以同样的方式开始的:进入积累和价值流通的东西,是祭献的消耗中**剩余**下来的东西,是馈赠和反馈赠的不断循环中尚未耗尽的东西。人们积累的就是这个剩余,拿来投机的就是这个剩余,经济就是这样诞生的。

*

从这个剩余概念中,我们可以得出我们的意指活动模式的第三个维

度。我们知道,诗歌操作“打破了语言的两条基本法则”:

1. 能指/所指的等价关系;

2. 能指的线性(索绪尔说:“构成一个词的所有要素都是前后接续的,这是一个真理。最好不要因为它很明显,就把它当做是语言学上毫无意义的事情。相反,它预先提供了关于词语的一切有用思考的中心原则”);

3. 第三个维度从来没有被真正考虑过,它与前两个维度紧密相关,这就是**无限的维度,是能指材料的无限生产的维度**。正如等价关系和积累决定经济的一个维度,即价值的无限生产和无限再生产的维度,能指/所指的等价关系和能指的线性也决定无限话语性的一个领域。

这对我们而言是如此“自然”,我们甚至不再思考我们对话语的滥用,然而这正是我们与所有其他文化的区别。我们不受礼仪、宗教或诗歌的任何限制,完全“自由地”使用和滥用词语、音素、能指,对我们随意“生产”出来的大量材料不承担任何义务和责任。每个人都以自我“表达”的名义,无休止地自由使用和汲取声音材料,只考虑自己要说什么。这种话语“自由”,这种掌握话语、使用话语,却从不归还话语、从不为话语负责、从不牺牲话语的哪怕任何一小部分的可能性(而以前人们则要牺牲原始财富的一小部分,以保证原始财富的再生产),**这种把语言当做一个无所不能、取之不尽的媒介的语言观念**(语言仿佛是已经实现了“各取所需”这种政治经济学空想的地方——幻想一种闻所未闻的储备,幻想一些甚至不需要经过原始积累就随着人们的使用而神奇般地被再生产出来的原材料,即幻想一种奇妙的挥霍浪费的自由),这种性质,即我们的话语交流的性质,这种疯狂地自由使用能指材料的性质,只有在一个整体配置中才能被设想,在这个整体配置中,物质资料的再生产和人类本身的再生产受到同样原则的支配。一种同时发生的变化使以前的社会构成过渡到了我们的“现代”社会构成。在以前的社会构成中,财富、个体的数量以及言说行为,都在一个象征循环的内部以比较严格的方式受到限额的规定,

受到限制和控制。而我们的现代社会构成的特点则是经济、语言、人口等方面的无限生产性——社会的各个方面都卷入了一场无休止的上涨：物质积累的上涨、语言表达的上涨、人类繁殖的上涨①。

这种生产性模式——指数曲线的上升、急剧增长的人口、无限的话语性，应该在各处同时得到分析。仅就此处涉及的语言问题而言，很清楚，这种为了表达的目的而使用无限数量的音素的疯狂自由（却不经过相反的过程：抵消、赎罪、吸收、摧毁——此处用什么词并不重要），是与索绪尔所阐明的那条简单法则根本对立的。根据那条法则，诗歌中任何一个元音，任何一个辅音，任何一个音节，如果不被叠加，也可以说如果不被驱除，如果不在抵消它的那种重复中完成，它就不应该被说出。

这样一来，就不可能有一种无限使用了。诗歌同象征交换一样，调动起一个受到严格限制的素材库，它的任务是把素材全部用尽，而我们的话语经济学所调动的却是一个无限的素材库，它不考虑消解问题。

在我们的话语系统中，词语、音素变成了什么？不要以为它们一经使用就乖乖地消失了，或者像排铸机字模中的活字那样返回某个位置，等待再次使用。这仍然属于我们的理想主义的语言观。任何词语、任何音素，只要不被重复，不被**归还**，不被诗的叠音所蒸发，不被当做词项和价值（与它"想说"的意思等值）来消除，都会**残留**下来。这是一种废料，它将汇入一堆由残渣、不透明的话语材料构成的难以置信的沉淀中（人们开始发现，生产性文明的主要问题可能就是它的废料问题，而**废料问题不是别的，正是生产性文明的死亡问题**：被自己的残渣压垮）。但工业废料与语言废料相比算不了什么：我们的文化本身被这个石化了的庞大废料机构所纠缠和围困，它试图通过一种生产过剩来化解这个废料机构：它试图通

---

① 我们对空间和时间的看法也是如此：在我们看来，空间和时间只可能在无限性中被设想——无限性是一种繁殖，它与空间和时间作为价值的客体化相对应，也与一种对永无穷尽的扩展或连续的幻想相对应。

过语言的竞价来阻止"交流"率下降的趋势，但是无济于事。任何商品，即任何在价值规律和等价法则影响下生产出来的东西，都是一个阻断社会关系的**无法分解的废料**，同样，任何被生产出来的、未受到象征摧毁的音素、词语，都会作为被压制的东西积累下来，以死亡语言的全部抽象力量压在我们身上。

统治我们语言的是一种丰富和浪费的经济学——是富裕的乌托邦。就物质经济而言，"丰富"和浪费是一个新特征，是一个**历史**特征，但就口头语言或书面语言而言，它们却像是一个已经给定的**自然**维度。这是任何人、任何时候都应有尽有的乌托邦，是作为使用价值和交换价值的语言的无限**资本**的乌托邦。为了表达意义，每个人都进行能指的积累和积累性的交换，而能指的真理则在别处，在能指与能指想说的意思之间的等价关系中（这个意思可以用更少的词汇说出——简练是一种**道德**品质，但这永远只是一种手段经济学）。匮乏的幽灵从来不会在这种话语"消费"上盘旋。这种话语消费，这种由丰富的想像所支撑的浪费操纵，最终成为一种惊人的通胀，它和我们所处的这种增长失控的社会一样，也留下了一堆同样惊人的废料，一堆无法降解的能指废料，这些能指虽然被消费，但从未被耗尽。因为，被使用过的词语不会自行蒸发，它们作为废料积累下来——这种符号污染和工业污染一样惊人，并且和工业污染同时发生。

*

语言学重新抓住的仅仅是这个废料阶段，是一种功能语言的阶段。它把这个阶段普遍化，当做一切语言的自然状态。它想像不出任何别的东西："罗马人和伊特鲁立亚人用一些生硬的数学线条划分天空，然后在一个像庙宇一样有限的空间里向神祈祷；同样，每个民族的上方都有这样一块分布着数学概念的天空，从此，在真理的要求下，他们不准备到别处，只准备在这块天空的范围内寻找概念之神。"（尼采《哲学家之书》）语言

学也是如此:它把语言逼进一个按照它自己的样子来自律的范围内——它假装"客观地"找到了语言,其实是它发明了语言,它使语言彻头彻尾地合理化了。语言学没有能力想像语言的另一种状态,只能想像语言是代码(语言系统)的抽象组合再加上言语的无限运用,换句话说,语言是建立在一般等价关系和自由流通基础上的投机(取"投机"和"思辨"的双重含义)——每个人都随心所欲地使用词语,并根据代码的规则进行词语交换。

然而,让我们**假设**这样一个阶段,在这个阶段,语言符号被有意地**限额分配**:限制发行,没有明文规定的生产"自由",也没有明文规定的流通和使用自由,或者更应该假设一种双重流通:

一个是"解放的"词语的流通,词语可以被任意使用,作为交换价值进入流通——这是意义"交易"的领域,类似经济交换中的金瓦利(gimwali)圈。

一个是"未解放的"区域中的流通,这个区域受到控制,其物资只限于象征使用,在这里,词语没有使用价值,也没有交换价值,既不能增加,也不能被任意说出——类似对贵重财产而言的库拉(kula)圈。

在这个区域中,一般等价原则完全不起作用,因此符号—语言"科学"研究的符号逻辑理性结构也不起作用。

诗歌在语言方面重新创造了原始社会的这种情况:一些数量有限的物品在交换/馈赠中不断地流通,产生出一种取之不尽的财富,一个交换的节日。根据总量或价值来估算的原始资料,其最终的结余几乎是一种绝对的匮乏。它们在节日和交换中不断地被消耗,"用它们最小的容量和数量"描绘出尼采所说的"符号的最大能量"或萨林斯所说的第一个、惟一一个真正的富裕社会。

在这里,词语与物品、资料的性质相同:它们不是任何人、任何时候都可以任意使用的,这里没有语言的"富裕"。在巫术和仪式用语中,一切都受到限制,只有这种限制才能维护符号的象征效能。萨满和先知对一

些音素或一些被编码、被限制、被计算的仪式用语施加影响，在一种最大限度的意义组织中把它们耗尽。仪式用语按照字面形式和节奏被准确地念诵出来，通过它自身控制未来——而不是通过它所表达的意义①。

诗歌正是这样。诗歌可以用这样的事实来界定：它作用于一个**有限**的能指语料，力图完全**消解**这个语料。正因为诗歌（或语言的原始仪式）的目的不是生产所指，而是精确地消耗、周期性地消解能指材料，所以它必然要给自己规定一个有限的语料。在此，有限性丝毫不意味着约束和匮乏：**这是一条基本的象征规则**。相反，我们的话语的不可穷尽性则与等价规则和线性规则相联系——正如我们的物质生产的无限性必然要过渡到交换价值中的等价关系一样（在资本的每个时期，这种线性的无限性既维持着现有的贫困，也维持着对一种最终富有的幻想）。

能指自我重叠，返回自身，以便自我消灭——这种运动与馈赠和反馈赠、给予和归还的运动相同，在这种相互性中，物品的交换价值和使用价值被消除了——这是以价值的虚无为结果的相同的循环：社会象征关系

---

① 在此必须对列维—斯特劳斯的“象征效用”（《结构人类学》）提出批评。在他看来（如同人们对巫术的普遍描绘），“象征效用”仍然关系到一种作用，是一个神话通过交换或通过所指的“象征”呼应而对一个身体（或自然）所产生的作用——以难产为例：神话言语通过其所指，通过其内容，把被困的身体重新调动起来。但符号的效用其实应该理解为对一个现成表达式的消解。人们让一句表达式的各个能指成分相互交换，并在交换中使它们消解，这样就可以在有病的身体中引起同样的消解：身体（或自然）的各个成分重新开始相互交换。恰恰因为符号不是“价值”，它们才能对身体产生影响（或者对自然产生影响，就像在奥耳甫斯传说中那样），才具有操作力量。原始社会中不存在符号的合理化，即不存在符号的当前操作与一个参照所指（一个让各种类比从中经过的“意义储备”）之间的分离。象征操作不是类比式操作，而是消解式、终结式操作，它涉及符号的物质性，它把这种物质性作为价值来消除。一旦符号不再是价值，它就可以实现二重性，即实现完全的交换和意义的完全可逆性。符号的效能正来源于此，因为一切冲突，包括疾病，永远只能在交换中得到化解。

由于实现了二重性，这个原始符号，这个“有效的”符号**没有潜意识**。它很清晰，与它所显露的操作相等。它不是间接地或通过类比的方式对压抑的表象或潜意识的表象发生作用（而列维—斯特劳斯在与精神分析做比较时，明显倾向于这个含义——巫师及其巫术、整个精神分析人类学也倾向于这个含义）。它是自身的操作，没有剩余，它以这种方式对世界发生作用，它**就是**世界的直接作用。

的强度或诗歌快感的强度所依赖的便是这种虚无。

这里涉及到一种**革命**。任何社会革命都在价值代码的主要方面完成了诗歌在价值/音素的微观层面上完成的事情：使用价值、交换价值、等价法则、公理、价值系统、编码的话语、理性的目的性，等等，死亡冲动连接它们，使它们消失。就连分析性操作也是以同样方式完成的：与作为积累过程的科学相反，真正的**分析性操作是消灭对象的操作**，是将对象彻底耗尽的操作。

分析的终点（这里不是指分析的"建设性"目的，而是指分析的真正**终结**），就是分析对象和分析概念本身的消失——或者说，就是主体的这样一种方法步骤：主体不是试图征服客体，而是愿意反过来被客体所分析，通过这个运动，它们各自的位置被彻底打乱。仅仅是从这里开始，主体和客体才开始**交换**，而当它们尚处在各自的肯定性中时（例如在科学中），它们只是自我建设，并且无限期地相互对峙。科学与科学对象的建构联系在一起，与作为幻想的对象重复联系在一起（也与知识主体的幻想性再生产联系在一起）。与这种幻想相关的是一种反常的快乐，即不断修复一个残缺对象的快乐，而分析的特点以及快感的特点则在于**把客体全部耗尽**①。

诗歌就是在词语的中心恢复象征交换。在意指话语中，所有的词语都以意义为目的，它们之间不相互回应，不相互言说（在词语内部，音节、辅音、元音之间也不相互回应，不相互言说），而在诗歌中则相反，意义体制一旦被打破，所有的成分便开始相互交换和回应。这些成分并不是被"释放"出来的，也没有任何深层的或"潜意识"的内容通过它们被"释放"出来：它们仅仅是被归还给交换，这一过程本身就是快感。没有必要到一

① 在此，仍然是分析的**剩余**在供养着"知识"领域，供养着科学的建设性的爱神厄洛斯——正如交流领域是连接在诗歌的残余物上一样。科学和话语在自己的想像中进行的正是这种残余投机，它们正是在这里生产自己的"剩余价值"，建立自己的权力。凝固在价值的死者面膜下的，正是象征操作中未被彻底分析和**分解**的东西——这是死亡文化和积累文化的开始。

种能量学、一种里比多经济学或一种流体动力学中去寻找这种快感的秘诀：快感不涉及一种力量的使用，而涉及一种交换的实现——一种没有痕迹、没有丝毫力量作用的交换，它消解一切力量，也消解力量背后的法则。因为象征操作本身就是自己的最终目的。

这种可能性本身就是一种革命，是对一种秩序的革命，在这种秩序中，任何东西、任何人，不论是词语、人、人的身体或目光，都不允许直接交流，都必须作为价值从一些模式中经过。这些模式生成它们，复制它们，使它们处于彻底的相互"陌生性"中……哪里有一种打破这些模式的目的性的交换，哪里有一种打破编码的中介和价值的连续循环的交换，哪里就有革命——不论是诗歌文本中音素和音节的极微小的交换，还是起义的城市中千百万相互说话者的交换。因为社会言语的秘诀，革命的秘诀，也在于权力体制的这种易位书写式的消散，在于一切超验性社会体制的完全消失。这时，被肢解的权力身体便作为社会言语在反抗的诗歌中进行交换。这种言语也不会有任何剩余，不会在任何地方积累下来。权力从这种言语没有耗尽的东西中再生，因为权力是言语的剩余物。在社会反抗中也发生易位书写式的消散，它与诗歌中能指的消散、色情中身体的消散、分析操作中知识及其对象的消散是一样的：革命是象征的，否则它就什么都不是。

易位主题的终结

整个语言科学都可以看做是对这种散播操作和文字消解操作的抵制。到处都有同样的企图，企图把诗歌简化为一种"想说"，让诗歌重新回到意义的庇护下，粉碎语言的**乌托邦**，让语言重新回到话语的场所论中。语言学用话语性秩序（**等价和积累**）来反对文字性循环（**可逆性和散播**）。人们可以看到这种反击在各种有关诗歌的阐释中展开（雅各布森、福纳吉、埃柯——参见下一节"语言学的想像"），我们将讨论的精神分析

阐释也属于这种抵制，因为象征的极端性是如此彻底，以至所有那些企图中和象征的科学或学科都反过来被象征所分析，都被打回它们的无知状态。

因此在索绪尔的易位书写假说这个问题上，语言学和精神分析的所有原理都将受到牵连。索绪尔提出的这一假说只是针对一个具体情况，而且是以详细的核实为前提。但没有什么禁止我们对这一假说加以发挥，直到得出最后的结论。无论怎样，**把假说推向极端，这是惟一可能的方法**——在分析的范围内，理论暴力是尼采所说的"诗歌暴力"的等价物，"诗歌暴力改变句子中所有原子的秩序"。

我们先从斯塔罗宾斯基自己对索绪尔的论述谈起，尤其要对其中的两点提出质疑：主题词（它是否存在）和诗歌的特殊性（因此也是索绪尔的发现的特殊性）。

索绪尔全部论证的依据似乎是：这个关键词，这个潜在的能指，这个"母体"，这个"第一素材"**确实**存在："这种诗律完全受一种语音考虑的支配，这种语音考虑有时是内在的、自由的（各个成分之间以配对或押韵的方式相互对应），有时是外在的，即借助一个名字的语音成分。"我们知道，索绪尔有了这个直觉之后，就用全部精力来确认证据。在此，他确实落入了科学有效性的陷阱，落入了事实迷信。幸好他在建立证据时失败了（他想证明古代诗人是有意识地根据一个主题词的易位书写来调整自己的写作实践），这一失败保护了他的假说的影响。因为这一假说如果受到证据的限定，它就会仅仅适用于某一类古代诗歌，而且更严重的是，它就会把诗歌行为缩减为密码文件的形式操练，缩减为一种与关键词玩捉迷藏的游戏，游戏的赌注只是重新找回一个被有意隐藏和拆解的词语。斯塔罗宾斯基就是这样阐释的："因此诗歌话语只是一个名字的第二存在方式：这种展开的变奏——它能让机警的读者觉察到一些引导性音素的明显而分散的在场……隐形书写从一个简单的名字溜进了一行诗句的音节的复杂扩展中；关键在于认出那些引导性音节，把它们重新聚拢起来，

就像伊西斯把奥西里斯的尸体碎块重新合起来那样。”

斯塔罗宾斯基一上来就排除了灵媒说或神秘说（主题词在诗句中的细胞扩散）和生产说（诗人把主题词当做写作提纲来使用）。主题词既不是一个原始细胞，也不是一个式样：索绪尔从未试图在词语的两个层面（名字的层面和易位书写的层面）之间建立一种语义优先关系。我们可以赋予词语什么性质呢？是模型、草图、微型脚本、主题，还是易位主题？这很重要，因为这涉及到意指或“示意”的全部图式：至少可以肯定，不能把主题词变成诗篇这个能指的所指，同样可以肯定，这两个层面之间即便不存在参照关系，至少也存在**一致性**关系。斯塔罗宾斯基在提出以下观点时，似乎想尽量靠近索绪尔：“主题词与显在的诗句的区别仅仅在于它的紧缩。它像展开的诗句中的那些词一样也是一个词：它与那些词的区别仅仅是一个和多个的区别。主题词在整个文本之前到来，藏在文本后面，或者说藏在文本中间，它不表明任何质的偏离：它既不属于更优越的本质，也不属于更卑微的本质。它把自己的质料提供给人们进行阐释性的发明，这种发明使它在一种持续的回响中继续生存。”但如果主题词是一个像其他词一样的词，那它为什么必须是隐藏的、潜在的呢？此外，“显文本”并不是主题词的“展开、增多、延续、回响”（回响本身不具有诗性），而是散播、解体、解构。斯塔罗宾斯基没有看到易位书写操作的这一特征，即使在他所做的最为细腻的阐释中也没有看到这一点：“主题词的诵读仿佛被拆散，服从于另一种节奏，这另一种节奏不同于显在话语展开时的词语节奏；主题词被拉伸，仿佛是用增长节拍时值的方式来模仿的赋格曲的主题。不过，由于主题词从没被展示出来，所以不可能认出它，必须在阅读中猜测它，阅读时要注意相隔音素之间可能的联系。这种阅读按照另一种速度（在另一个时间里）展开，极限情况下可以走出普通语言所特有的‘连续性’时间。”

这个阐释之所以更为细腻，是因为它很像精神分析过程（对一个潜在话语的不经意的关注），但它似乎也落入了预设一个生成性表达式的陷

阱,生成性表达式在诗中的分散存在仿佛只是二级状态,仿佛仍有可能(这甚至是阅读的关键)认出它的同一性。这是同时在两个层面上的双重在场:切成了碎块的奥西里斯在另一种形式下仍然是同一个奥西里斯,他的目的就是在分散阶段之后重新变成奥西里斯自己。同一性仍然是潜在的,阅读过程就是一个验明正身的过程。

陷阱就在这里,语言学的**防范**就在这里:所有这些阐释,不论有多么复杂,永远只是把诗歌变成一个附加操作,变成一个辨认过程(辨认一个词、一个术语、一个主题)中的迂回。读出来的永远是同样的东西。但为什么要这么费力地增加呢?——从什么意义而言这一切具有"诗性"呢?如果是为了把同一个词再说一遍,如果诗句仅仅是隐藏某个关键词的声音,那么这一切就只是毫无必要的复杂和细致。快感在哪里呢?诗歌的力量永远不在同一性的重复中,而在同一性的**摧毁**中。语言学的简化是对此的无知,语言学在这里微妙地歪曲了诗歌,把诗歌引向了语言学自己的公理:同一性、等价性、同一成分的折射、"增长节拍时值的模仿"等等。尤其是它从不承认,作为语言象征形式的易位书写中有疯狂的散射,有能指的沦丧,有死亡。语言学停留在语言游戏中,在这里,诗歌只是一个密码,一个"谜底",就像人们所说的梦的谜底一样。

做这些事情的是那些集体游戏,它们只做这些;做这些事情的是那些拙劣的诗歌、寓言或"具象音乐",它们过于轻易地指涉它们"意指"的东西,或者只是把意指的东西用另一些词语隐喻出来;做这些事情的是字谜、谜语或音节的戏谑性颠倒,在这些游戏中,一切都以发现关键词为结束。诚然,这种迂回含有一种乐趣,即揭开隐藏物的面具的乐趣,隐藏物的存在吸引着你。但这种乐趣与诗歌的快感毫无关系,诗歌的快感更为极端,而且不是反常的:其中并没有任何东西被发现、表达和透露;没有"谜语",没有秘密的词语,没有意义的支柱。诗歌摧毁一切朝向某个终点的通道,摧毁一切指涉,一切谜底,消解易位主题,消解对语言施加压力的规则。

我们可以假设,快感与这种消解一切实际指涉的做法直接相关。在所指立即作为价值而被生产出来的地方,即在"正常"的交流话语中,在线性的、稳定的、全力投入解码过程的言语中,快感的程度最小。只要超越这种话语——快感的零度,各种组合就都成为可能,其中有一种与所指玩捉迷藏的游戏,有一种破译,而不再只是纯粹而简单的解码。比如传统的易位构词法,或带谜底的文本,或漫画期刊《捕蝇纸》中的文本(弗洛伊德借用过这个文本,利奥塔尔又在《梦的工作不思考》一文中对此做了分析),在这里,在一个连贯的或不连贯的显文本的背后,藏着一个有待找回的潜文本。在所有这些情况中,所指或事情真相都发生了偏差,拉开了距离,都通过能指绕道而行,德里达会说,都有"延异"。但在所有这些情况中,人们都有可能通过一条路径重新抓住那个最终的词语,那个组织文本秩序的表达式。表达式可以是下意识的(在我们将要谈到的笑话中)或潜意识的(在梦中),但它总是合乎逻辑的,是话语性的。它被揭示出来之后,意义的循环就结束了。在所有这些情况中,快感的程度与陈述内容的迂回、延迟和丧失成比例,与为了找回陈述内容而**失去的时间**成比例。因此,集体游戏中的快感是很有限的,笑话中的快感强度略大一点:解谜的过程被悬置,人们随着意义的摧毁而发笑。**诗歌文本中的快感则是无限的**,因为这里没有任何可以找回的谜底,不可能有任何解谜过程,永远不会有一个结束循环的所指。在这里,表达式甚至不是潜意识的(这是一切精神分析阐释的边界),**而是不存在**。谜底彻底丢失了。这就是密码文件的简单乐趣(这样的发现总是以一个正余数为计算结果)与诗歌的象征放射的区别。或者说:即使诗歌指涉某个东西,它指涉的也永远是"无",是虚无的词项,是零所指。这种彻底的消解使所指的位置彻底空

置,正是它所引起的晕眩构成了诗歌的力量①。

"Aboli bibelot d'inanité sonore"("消除了声音空洞的小摆设"):马拉美的这句完美诗句是对易位书写形式的总结。"Aboli"(消除)是生成性主题词,它沿着诗句伸展,指向虚无。在这里,易位书写的形式和内容奇妙地凝结在一起了。

*

在索绪尔假说的范围内,我们还可以就主题词问题提出其他几点看法。隐形书写是一个神的名字或英雄的名字,因此它不是某个"所指",甚至根本不是所指。我们知道,直呼神名是很危险的,会引发强大的力量。由于这一原因,易位书写法只能是一种隐晦的咒语,它是对神名的既严格又迂回的拼读——一种完全不同于意指模式的影射模式。因为能指的价值就在于缺席,在于对所指的散播和处决。神名从本义上被消灭了,但它以祭献方式显露在这个摧毁的遮蔽过程中。

显然,从这一点出发,索绪尔对自己提出的信任问题,即主题词是否**确实**存在的问题(斯塔罗宾斯基的全部异议都基于这个问题),就并不重要了,因为神的名字只是为了被消灭才存在的。

我们不需要神名的同一性,任何类型的快感都与它无关:快感永远来自神的死亡和神名的死亡,更一般地讲,快感永远来自这样一个事实:在

① 但内容连贯的所指的消失还不足以构成诗歌,否则,只要有一套疯狂的词汇或者一种随机的自动写作法就够了。诗歌还必须让能指在一个严格的、完全不是随机的操作中自行消除,否则能指就仍然是"残余",它的荒谬性本身还不能挽救自己。比如在自动写作法中,所指确实被消除了("什么意思也没有")——但它仍然依靠对所指的怀念而生存,它的乐趣是给任何可能的所指留出机会——无论如何,能指在自动写作中的生产是不受控制的,它没有被分解,它是即时的废料:一般话语的第三条规则(参照前面),能指的绝对可支配性规则,既没有被打破,也没有被超越。然而,诗歌模式则同时要求两样东西:**清除所指,用易位书写法消解能指**。

原来有一个东西的地方，如一个名字、一个能指、一种机制、一个神，**现在什么也不剩了**。这是对我们的人类学观念的令人痛苦的彻底修正。人们一向认为诗歌是对神或英雄（后来还有许多其他东西）的积极赞美和颂扬，其实正相反，应该看到，诗歌之所以是美的、强烈的，只是因为它把神归还给死亡，它是神蒸发和牺牲的地方，全部的“残酷”（阿尔托意义上的“残酷”）以及与诸神的全部二重性关系都在诗歌中以准确的方式上演。只有像西方人这样天真的人才会以为，“野蛮人”对他们的神的顶礼膜拜和我们对我们的神的顶礼膜拜是一样的。其实他们与我们相反，他们一向可以在仪式中实现与神的二重性关系，**甚至也许他们召唤神就是为了把神处死**。这一切仍然活在诗歌中。在诗歌中，上帝不是以另一种形式被祈求，上帝之名不是以“扩展”的方式被反复说出（再问一遍，这有什么用？如果是为了重复说出上帝的名字，只需一个转经筒就够了），上帝是**在自己的名字中**被消除，被肢解，被祭献——我们可以按照巴塔耶的方式说，名字的断续性（话语性）被诗歌的彻底连续性所消除。这是死亡的迷醉。

在诗歌中，神不是陈述内容的主体（哪怕是隐藏的主体），诗人也不是陈述活动的主体。语言活动在自我言说，并且迷失在诗歌中。神的名字也是父亲的名字：父亲用以压制主体，同时也压制语言活动的那种法则（压抑的、能指的、阉割的法则）在易位书写中被消除了。诗歌文本终于以没有残余、不留痕迹的方式消解了一个能指原子（神名），并通过这个能指原子消解了语言活动的机制本身，又通过语言活动的机制本身**消解了法则**。诗歌文本是这种消解的范例。

诗歌是上帝之名的致命变形。对于已经没有上帝的我们而言，语言变成了上帝（在我们看来，上帝之名的充分菲勒斯价值在整个话语范围内传播），因此对我们而言，诗歌是我们面对语言时的二重性关系的场所，是我们面对语言时的死亡冲动的场所，是代码的毁灭所特有的力量的场所。

九十亿个上帝之名

在克拉克(A. Clarke)的短篇科幻小说《九十亿个上帝之名》中,一群迷失在西藏的喇嘛用他们全部的生命来诵读上帝之名。这些名字数量庞大:有九十亿个。当它们全被说出时,当变格全被完成时,世界就将结束,世界就将走完一个完整循环。通过耗尽上帝的全部能指的方式,一步一步地、一词一词地走到世界的尽头:这就是他们的宗教谵妄——或者说这就是他们的死亡冲动的真理。

但这些喇嘛辨读的速度很慢,他们的任务已经持续了好几个世纪。这时他们听说西方有一些神秘的机器,能以神奇的速度记录和辨读。于是他们中的一个人去国际商业机器公司订购了一台性能强大的计算机,以便加速完成他们的任务。美国技术人员来到西藏的高山上安装计算机,为计算机编程。按照技术人员的说法,三个月的时间就足够把九十亿个名字读完了①。当然,他们自己是一点也不相信这个会计学预言的,所以在操作期限即将来到时,他们怕这些喇嘛会因为预言失败而反过来报复他们,于是就逃离了喇嘛寺。当他们走下山、走向文明世界时,他们看见星星一个一个地熄灭了……

当上帝之名的分散音素在诗歌中耗尽时,诗歌也就成了世界的彻底消解。当易位书写的变格完成时,什么都没剩下,世界走完了一个循环,穿透诗歌的强烈快感正来自这里,而不来自任何别的地方。

*

斯塔罗宾斯基的评述所涉及的第二点是诗歌本身的特殊性问题。他说,索绪尔把自己揭示的规则归结为一种有意的计算,但这些规则其实可

① 这个短篇小说特别有趣的地方在于,如果说有一种无法记录死亡的东西,一种禁止死亡冲动的东西,那正是控制论系统。

以归结为任何语言都具备的基础材料。关于第一条规则(配对规则),他说:“语言每时每刻为使用者提供的声音可能性是相当多的,所以不需要任何艰难的组合,只需要一种专心的组合(极限情况下甚至不需要专心:偶然和纯粹的概率就足够了)。”他还说:“此处观察到的声音对称事实(‘对称’一词已经是简化了:这意味着把音素重叠看成是一种镜反射式重复)是显而易见的:但它们是遵守某种规则的结果吗?没有留下任何证据。我们能否用一种几乎无意识的、几乎本能的**回声爱好**来说明这些大量的内在应答呢?”

“本能的回声爱好”:照此说法,诗人其实只是语言粒子加速器,他所做的仅仅是提高普通语言的重复率。这成了“灵感”,不需要计算,只需要一点“专心”,一点“本能”就够了:“古人的诗歌实践会不会更像一种强迫症仪式,而不像一种获得灵感的语言激情呢?”当然,斯塔罗宾斯基也可以接受形式约束:“是的,传统的音步划分迫使诗歌的诵读服从一种可以称之为强迫性的规律。既然事实与之相符,那么我们完全可以想像,一些不断增加的形式要求诗人必须在诗句中把每个声音成分都使用两次……”但不论诗人是一个获得灵感的共鸣者,还是一个患强迫症的计算者,这都是同一类型的阐释:配对和易位书写是回声效果、重复效果、“增加式模仿”的效果,等等——总之,诗歌是一种组合游戏,而且,既然任何语言都是组合性的,那么诗歌也就再次成为语言的一个特殊情况:“我们为什么不能把易位书写看成是言语**过程**的一个特征呢?这个过程既不是纯粹偶然的,也不是完全有意识的。为什么不能存在一种生成性重复,一种生成性言语重复症呢?它可以把一个既没说出也没沉默的初始语料投射并复制到话语中。异位书写虽然不是一个有意的**规则**,但仍可以看成是一个**规律**(或一个法则),在这里,主题词的任意性有赖于过程的必然性。”这是有关主题词的假说,那么有关主题词的严格散播的假说又是怎样的呢?“这是发现了一个简单真理:语言是无限的资源,每个句子后面都隐藏着多重喧哗,句子脱离喧哗,以自己的独特性孤立地出现在我们面

前。”那么索绪尔发现了什么呢？什么也没有发现。他也许发现了“一种谬误的眩晕”？比这还糟糕：他只发现了一个平庸无奇的现象。经过这样的普遍化，他的假说被消灭了。斯塔罗宾斯基就这样以语言学的全部“诚意”，否定了诗歌的极端差异性。索绪尔至少还感到了一种诗歌的眩晕，一种严谨的眩晕，他看到语言以这种严谨的方式返回自身，作用于自身的材料，而不是像普通话语那样以线性的方式展开，简单地前后接续。但在斯塔罗宾斯基那里，这一切全都没了：严谨成为精神病理学范畴的“强迫症”，没有余数的重叠成为概率论的出现/反复，易位书写的散播成为语言的多重喧哗，成为和谐的语境，意义在这里轮流出现：“任何话语都是一个集合，从中可以提取一个子集……而且任何文本自身都是另一个文本的子集……任何文本都在包含，也在被包含。任何文本都是一个生产性的产品，等等。”前进吧，为了俄罗斯玩偶，为了“泰凯尔派”所珍爱的“纹心结构”的文本性。

斯塔罗宾斯基的全部论证都是为了说明：或者诗人只是一个形式主义强迫症患者（如果根据索绪尔假说来理解的话），或者诗人的操作是任何语言的操作本身，那么索绪尔就成了一个强迫症患者：他自以为发现的全部东西只是研究者的回溯幻觉，因为“任何复杂结构都为观察者提供足够数量的因素，使他能够选择一个看上去具有意义的子集，没有什么可以阻止他先验地赋予这个子集一个逻辑上或时间上的先在性”。可怜的索绪尔，他到处都看见了易位书写，却把自己的幽灵归到了诗人身上！

斯塔罗宾斯基和语言学家却不做梦：他们没完没了地验证索绪尔的假说，最终把它简化为零。为此，只需把这个假说固定于它的**内容**（主题词的诱导、它的确切出现、它的各种变形），而不是根据它的**形式**来判断就够了。诗歌的赌注不是生产，甚至也不是主题的组合性变奏或可识别的“子集”。如果是这样，诗歌确实很容易回到一种普遍的话语模式中（此时就再也看不出诗歌的**必然性**，看不出它的差异地位，看不出这种与话语模式相对立的模式所特有的快感了）。诗歌的赌注恰恰是通过易位书写，

形成一个无法返回任何词语或主题的**无还点**。在这个无还点上，主题词的存在不论是否得到证明，都是一个伪问题——这并不是因为任何语言其实都连接在某种密码或表达式上（根据斯塔罗宾斯基的说法），而是因为，无论如何，正是这个密码的**毁灭**构成了诗歌的形式。索绪尔所描写的这个形式适合于一切诗歌，不论是最现代的还是最古老的。即使这个表达式的存在无法得到验证，这种密码毁灭的原则也仍然是完全可以理解的①，只不过这个密码在古代诗歌里可能是主题词的形式，在现代诗歌里可能只是一个无法原样分离的能指星云，甚至是勒克莱尔所说的那种潜意识的、永远丧失的字母或表达式，或者是“泰凯尔派”所说的那种“能指的微分”。不论用什么方式表述，关键在于不能把诗歌看成是一种出现方式，而应该看成是一种消失方式。在这个意义上，我们宁可要索绪尔寻找证据时的失败：如果他能验证内容，他就有可能使形式失去极端性。我们宁可要索绪尔的失败和眩晕——它们至少维持了诗歌的要求，也不要那些把诗歌看成是普通语言事实的平庸见解。

① 弗洛伊德关于死亡冲动的假说也是如此——他自己承认，极限情况下，这种冲动的过程和内容无法得到临床验证，但它的形式，作为心理运作和反逻各斯原则，是革命的。

语言学的想像

现在我们必须撇开索绪尔，看看语言学家们究竟怎样处理诗歌以及诗歌怎样对他们的“科学”提出疑问。说到底，他们对危险的防范与政治经济学的信奉者（以及政治经济学的马克思主义批评家）对以往社会和我们社会中的象征抉择的防范是一模一样的。他们都决定区分并调整他们的范畴，却丝毫不改变他们的合理性原则——丝毫不改变那种使他们把话语秩序和生产秩序放在普遍概念中加以实体化的武断和想像。语言学和政治经济学作为科学，是完全有理由相信这种秩序的，因为它们是秩序的捍卫者。

比如语言学家们承认，在诗歌中，符号的任意性稍微被打乱了——但能指和所指的区分肯定没有被打乱，因此等价规则和再现功能也肯定没有被打乱。甚至从某种意义上说，能指在这里可以更好地再现所指，因为它按照能指实体中每个成分与它所要表达的内容之间的**必然**关联直接“表达”所指，而不像在话语中那样以任意的方式指涉所指。自律让位给了能指（福纳吉：《第欧根尼》第 51 期：“通过声音传递的概念信息必然有别于包含在这些声音和节奏的连接中的前概念信息。这两者有时会重合，有时会分道……”）——但这其实是为了让能指更好地体现自己要说

的内容，不再仅仅是通过约定俗成，而是通过它的物质性和它的肉体来体现："在史文朋的这些诗句中，我们感到有微风吹过……"**属于第二分节单位的音位具有了再现功能**，而不像在概念语言中那样是第一分节单位具有再现功能——但再现的形式却没有改变。这里仍然是**指涉**——不是通过语言和句法词项**指涉**概念——而是通过元音、音节、语言的原子，通过语言原子在节奏中的组合来**指涉**一个基本的在场，指涉事物的一种原初机制（作为初级过程的"微风"）。在语言的物质和世界的物质之间（风、大海、情感、激情、潜意识：全部的"前概念"——这些实际上已经被一整套感知代码概念化了，但表面上却看不出来），永远有一个实在的关联在起作用，永远有一种**价值**之间的等价游戏。

例如低沉的元音据说适合表达暗淡的东西，这里不再是一种**任意的**概念等价关系，而是一种**必然**的声音等价关系。例如兰波的那首十四行诗《元音》，以及福纳吉有关语言声音的全部"象征主义"阐述（《第欧根尼》第51期）：在他看来，所有人都会一致承认，"i"比"u"（"ou"）更轻盈、更迅捷、更纤细，"k"和"r"比"l"更坚硬，等等。"与元音'i'联系在一起的纤细感可能来自舌头位置在发这个音时的下意识运动感觉，'r'似乎是男性的，因为发这个音比发齿龈音'l'或唇音'm'要求肌肉付出更大的努力……"这是原初语言的名副其实的形而上学，是绝望的尝试，它试图找出诗歌的**自然矿层**，即一种只需要截获和记录的语言表达特性。

事实上，这一切都是编码，把重复的音素"f"与吹过的微风联系起来，就像把"桌子"一词与桌子的概念联系起来一样，都是任意的。词与概念之间没有任何相同之处，正如一段音乐与它所"唤起"的内容（景物或激情）没有任何相同之处，只有文化规约根据**代码**而建立的关系。即使这种代码自称具有人类学性质（某些元音"自然地"让人感到柔和），这也丝毫不能减少任意性——此外，反过来讲，我们也完全可以和本韦尼斯特（E. Benveniste）一起坚持认为，把"桌子"这个词和"桌子"这个概念联系起来的那种非常强的文化规约意味着一种真正的**必然性**，符号其实从来

都不是任意的。这一点是对的:根本的任意性不存在于符号的内在组织中,而存在于把符号当做**价值**来强行规定的事实中,它预设了两种机制,并根据法则预设了它们之间的等价关系——符号作为替代值而起作用,它仿佛来自一个向你示意的现实。这就是语言学的形而上学,这就是语言学的想像,它对诗歌的阐释仍然受到这种预设的纠缠。

相反,当马克斯(H. Marx)挥动着一条真的鲟鱼,而不是说出"鲟鱼"这个口令时,他用指涉对象替代了词语,取消了它们之间的分界线,他这时真的破坏了任意性,同时也破坏了再现系统——典型的诗歌行为:用"鲟鱼"这个词的指涉对象本身处死了"鲟鱼"这个能指。

不论是概念的,还是前概念的,总归都是"信息"。而雅各布森用以定义诗歌功能的那种"对信息本身的瞄准"只不过是通过能指材料操作的自主化使信息指向了一种**补充**的意指效果。一种不同于概念的东西出现了,但它仍然是**东西**——能指游戏本身实现了另一种价值,但它仍然是**价值**——能指材料在另一个层面,在它自己的层面运作,但它仍然在运作:而且,雅各布森把这种诗歌功能变成了各种语言功能之一,一种补充功能,而不是一种抉择功能——它是由于能指本身被当做自主价值来计算而产生的意指剩余价值。诗歌能给你更多的东西!

人们用重复、内部回响、共鸣、声音的反复出现之类的术语来分析这种能指"朝向自身的存在"。如格拉蒙(M. Grammont)(《语音论》)说:"众所周知,真正的诗人都对词语和语音中的共鸣音值有细微而深入的感觉;为了把这种**价值**传递给读者,他们经常会在中心词周围**再现**一些能体现这个词的特征的音素,于是这个词就变成了它所在的整个诗句的生成者。"

在这些论述中,能指的"工作"仿佛总是一种肯定的安排,它与所指的工作相竞争——用福纳吉的话说,它们有时会重合,有时会分道,但不论怎样,最终都会成为"**一股意义的潜流**"——不可能躲避话语的存在。在一种仅把诗歌当做话语某个功能范畴的自主化来构思的视野中,事情

只可能是这样的。

雅各布森的表述中也有同样的幻觉：诗歌功能把选择轴的等值原则投射到组合轴上。等值关系被提升为句段的构成性方法。“在诗歌中，每个音节都处在与同一句段的所有其他音节的等值关系中；任何一个词重音都被认为和任何另一个词重音相等；同样，非重音等于非重音；（韵律上的）长音等于长音，短音等于短音，等等。”当然，诗歌的结构不再是普通句法的结构，但它仍然是一种**建设性**的构造——雅各布森从不曾设想，在韵律中，除了等值的音步划分之外，还可能有其他因素起作用。他只满足于用所指的**含混性**替换能指的**二重性**。

因为诗歌的特征以及它与话语性的区别似乎仅在于含混性：“含混性是一切以自身为中心的信息的不可剥夺的内在属性，总之它是诗歌的必然结果。”燕卜荪（W. Empson）说：“含混性的诡计是诗歌的根基。”雅各布森还说：“诗歌功能对指涉功能的支配地位不会使指涉（外延）消失，但会使它变得含混。与一个有双重含义的信息相对应的是一个双重化的受话者、一个双重化的发话者以及一个双重化的指涉。”这样一来，话语交流的所有范畴都可以在诗歌中游戏（所有范畴，但很奇怪，只有代码除外，雅各布森没有谈到代码：代码变成什么了？也变得含混了吗？但那会是语言的终结和语言学的终结）。含混性并不危险，它丝毫不改变同一性和等价**原则**，不改变作为价值的意义原则，只是让价值漂浮不定，让同一性变得模糊，让指涉性的游戏规则变得复杂，但并不废除这一规则。因此，在雅各布森看来，含混的发话者和受话者只意味着信息内部的我/你关系脱离了作者/读者关系：他们各自的主体位置没有丢失，从某种意义上说，这些位置仅仅是增多了——主体**在他们的主体位置内部**变得游移不定。因此，信息在它的信息定义的内部变得游移不定，含混不清——所有的范畴（发话者、受话者、信息、指涉对象）都在动，都在各自的位置上游戏，但话语的结构框架依然相同。

因此“含混性的诡计”并不使话语的形式发生多大改变。雅各布森

说过这样一句大胆的话："诗歌并不是为话语增添一些修辞性装饰：诗歌意味着对话语以及话语的所有构成因素进行彻底的重新评估。"这句话是大胆和含混的，因为构成因素（发话者/受话者、信息/代码，等等）并没有停止它们各自独立的存在，它们只是被"重新评估"。整体的经济学仍然是相同的：仍然是话语的政治经济学。这种思想在任何地方都没有发展到对那些相互分离功能的**消除**：没有消除交流主体（因此也没有消除发话者/受话者的区分）——没有消除信息本身（因此也没有消除代码的任何结构自主性）。所有这些构成诗歌极端性的工作在这里都被贬低为"含混性"，贬低为语言范畴的漂浮不定。"话语内的话语"，"以自身为中心的信息"：这些只不过勾勒出了一种**含混修辞学**。然而，含混的话语，即斜视自己的话语（意义的斜视），仍然是**实在性**的话语，是**作为价值的符号的话语**。

在诗歌中则相反，语言返回自身是为了消解自身，它不以自己为"中心"，而是**偏离**自己的中心，它打乱信息的全部逻辑建构过程，消解这种使符号只是符号的内在反射性：消解某种充实的、反射的、以自己为中心的、因此也确实是含混的东西。诗歌是符号和信息的这种反射性封闭的丧失。

*

自浪漫主义以来，统治艺术形式理论的其实是同一种形而上学：资产阶级的整体性形而上学。它认为，艺术的特点在于让人联想到"这种构成一个整体和属于一个包罗万象的更大整体的能力。这个整体不是别的，正是我们生活的这个宇宙"。埃柯把这种宇宙学变成他自己的理论，并用语言学术语加以转述：这种意义的整体化"通过所指的连锁反应和无限增加"得以完成（《开放的作品》）。"在语言材料中，能指和所指是同一的——审美符号在指涉对象时不是被耗尽，而是因为不可替代的方式而

变得丰富(每当人们感到愉快时就是如此),符号与赋予自己结构的那个材料**融为一体**——意义不断地返回符号,被新的回响所丰富……"因此这里的图式是:先有一个指涉阶段(本义阶段),再有一个"和谐的"指涉性阶段,一种"理论上无限的"连锁反应在其中发挥作用——宇宙的联想即由此而来。

这一理论是所有关于诗歌的论述的意识形态基础(就连精神分析也躲不开它):含混性、多义性、多价性、意义的多声部——永远是**所指的辐射**,永远是意义的同时性。

福纳吉说:"话语的线性特征掩盖着一种丰富的多声部,一种由不同信息组成的和谐的齐奏。"(《第欧根尼》第51期)语言的语义密度、信息的丰富,等等:诗人把各种潜力"释放"出来(与之相关的是一种来自读者方面的差异性阐释学:文本在每一次阅读中被读者的个人泛音所丰富)。这种神话完全依赖一种"野蛮的"、前概念的先在性,一种意义的贞洁:"与概念相符的习惯用词是对先前所有体验的过分简化,这样的习惯用语被诗人抛弃,他面对的是一个未被驯服的、贞洁的现实"——"每一次都必须根据一种强烈的个人体验重新创造一个词,为自在之物的骨架裹上活的肉体,使它具有一个为我而存在事物的具体实在性"——我们已经弄不清楚,为了找回诗歌的贞洁,究竟应该让概念脱去衣服,还是重新穿上衣服!但无论如何,这都是为了发现"存在于事物之间的隐秘的呼应关系"。

这种"天才的"浪漫主义理论的观点,在今天却反常地被人们用信息论术语重新写出。多声部的"丰富性"可以说成是"信息的增加"。在所指的层面:彼特拉克的诗歌是一笔有关爱情的巨大信息资本(埃柯)。在能指的层面:某种混乱、断裂以及对可预料的正常语言秩序的否定能够增加信息的信息度。在无序的成分和为它充当背景的秩序之间,也许有一种"辩证的张力"。以最大概率的方式使用语言系统也许不会产生任何结果,但诗歌的不可预料性以及它的相对不可能性则可以带来最大限度

的信息度。在此,仍然是诗歌能给你更多的东西。

由此可见,符号学的想像把浪漫主义的多声部和数量的描述很好地调和在一起。"用概率连接这种观点可以对诗歌结构做出最严谨的描述和阐释。""在一句诗、一节诗或一首诗的声音组织中,某一类音素高于平均值的聚集,或者相互对立的两类音素的反差式组合,能起到'**意义的潜流**'的作用。"

"在语言中,形式具有一种明显的颗粒状结构,可以对它做出数量描述。"(雅各布森)这段话可以和克利斯特瓦的下面这段话相对照(《符号学》):"词语不是一些由它们的意义所支撑的不可分解的整体,而是一些声音和文字的能指原子的组合,它们从一个词飞到另一个词,从而在话语成分中间建立起一些意想不到的、潜意识的关系:能指成分之间建立的这种联系构成了**语言能指的基础结构**。"所有这些表述方式都趋向这样一种观点:一个与物质材料的分子阶段相对应的语言的"布朗运动"阶段释放出了意义的"泛音",就像裂变或聚变释放出了新的分子亲和性。这一切被设想为话语的一种"基础结构",一种"潜流",即一种逻辑上的先前阶段或结构上的更为基础的阶段,如同物质的基础阶段。这是一种"唯物主义的"、唯科学主义的话语观,原子和分子准确地等同于语言的第二分节。分子阶段等同于诗歌阶段——即先于意义的差异性组织的原初阶段。另外,克利斯特瓦对自己的隐喻也并不感到害怕:她说,就像(诗歌)语言学把意指分解为能指原子一样,现代科学把物体分解为单一元素。

在这里,与第一分节的形而上学(即所指的形而上学,它与意义单位的游戏相联系)形成竞争的是**第二分节的形而上学**,即基础意指效果的形而上学,它与区别单位的游戏相联系,即与话语的最小成分的游戏相联系——但这些最小成分仍被当做正价(就像原子和分子都有一个基本化合价那样),当做声音的物质性,其组织安排是以连接和概率的观点来进行的。

然而,诗歌既不建立在音素层面的自主分节上,也不建立在词语或句

法的自主分节上。诗歌并不是**用第二分节反对第一分节**①,而是取消对分节的分析性区分,这种区分正是语言的话语性和作为**表达手段**(以及作为语言学对象)的语言操作自主性的基础。无论如何,为什么音素的层面就应该比词汇概念或句子的层面更"唯物"呢?音素一旦被当做最小限度的物质,那么它们就像原子一样,也是一些唯心的参照。随着原子物理的出现,科学所做的仅仅是深化自己的实证主义合理性,它丝毫没有让自己接近另一种模式,这种模式意味着分别消灭科学客体和科学主体的立场。今天科学也许到达了这个边界,同时也到达了唯物主义理论的全面危机,但却无法跃过这个危机的阴影:即使是在科学危机的高潮时期也不存在科学与某种超越科学的东西之间的"辩证的过渡",科学无法挽回地与这种超越科学的东西相分离,因为科学正建立在对这种东西的否认上(不是辩证的否定,而是否认)。即使是最严格的唯物主义也永远不会超越价值的合理性原则。

*

"泰凯尔派"的分析在符号的解构中走得更远,一直走到了能指的完全"解放"。所指和信息的假设结束了,"多义性"没有了,只剩下多元的能指。不再有信息的"含混性",只有能指的互文性。能指在它的纯粹的"物质"逻辑中自我连接,自我生产。意指过程作为准书写的无限文本,是真正的语言生产性的层面,是一种超越价值的生产性,它与被生产的符号意义相对立。

---

① 这是幻想能够把这两种分节分开,幻想也许能够从一种分节中减去另一种分节。这是幻想能够通过排除意义的第一分节,在语言中找回非语言符号系统的等价物(手势、声音、颜色)。这种幻想使得人们绝对地看重这个视觉的、喊叫的层面(如利奥塔尔:《话语、图形》),把它作为一种自发的违抗,已经超越了话语,更接近于图形。这种幻觉仍然落入了双重分节这个概念本身的陷阱,在这个概念中,语言秩序仍然有办法把自己强加在它无法把握的东西的阐释中。

克利斯特瓦在“诗歌与否定性”(《符号学》)中最接近于承认诗歌的形式,尽管“唯物主义的意义生产”的迷信仍然使她没能把诗歌当做激进的抉择,让诗歌又回到了符号学范围。

她假定诗歌的所指具有**二重性**(而不单纯是含混性):诗歌的所指既是具体的,又是一般的,它同时包含(逻辑上的)肯定和否定,它表述了可能和不可能的同时性——它不是假设“具体对一般”,而是取消了这种概念的断裂:二值逻辑(0/1)被二重性逻辑消除。因此诗歌具有非常特殊的否定性。二值逻辑,即话语逻辑,以内在于判断的否定为基础,它确立了概念以及概念与自身的等价关系(所指就是自身)。诗歌的否定性则是一种彻底的否定性,它**针对判断逻辑本身**。某个东西既是自己,又不是自己:这是所指的乌托邦(本义上的乌有之邦)。事物与其自身(当然也包括主体与其自身)的等价关系消失了。因此在诗歌所指的空间里,“非存在与存在以极为令人困惑的方式纠缠在一起”。但危险仍然存在——它在克利斯特瓦本人的理论中也清晰地显露出来。危险在于仍然把这个“空间”当做**场所**,仍然把这种“纠缠”当做辩证法。危险在于用各种替换修辞格来**填充**这个空间:“隐喻、转喻以及所有的语义修辞格都包含在这个由双重语义结构划出的空间里。”隐喻的危险在于它仍然是实证的隐喻经济学。作为例子,克利斯特瓦引用了波德莱尔的“肉感的家具”。在这里,诗歌效果并非来自一种附加的色情价值,一种附加的性幻想游戏,也并非来自一种隐喻或转喻的“价值”,而是来自这样一个事实:在这两个词的短路中,家具不再是家具,肉感也不再是肉感——家具变得肉感,肉感变成家具——两个相互分离的价值场中,什么东西也没剩下。两个词中任何一个词本身都不是诗歌的,它们的综合也不是诗歌的,只有当它们相互消除时,它们才是诗歌的。(诗歌的)快感和本义上的肉感没有任何关系。在情爱的快乐中,肉感**只是肉感**——肉感一旦化为家具,它就变成了快感。被肉感消除的家具也是如此:同样的复归夺走了每个词所属的位置。正是在这个意义上,兰波的那句名言才是适用的:“这是真的,在本

义上，也在所有的意义上。”

隐喻还仅仅是**从一个价值场转移到另一个价值场**，直到“把大量的文本（意义）吸收到信息中”（克利斯特瓦）。诗歌则意味着**一个场对另一个场的可逆性**，因此也意味着它们各自价值的取消。在隐喻中，各种化合价在“和谐的”游戏中（在语言的“隐秘和弦”中）相互混合，相互包含，相互文本化。而在诗歌快感中，这些化合价相互取消——极端的二重性是非化合价。

因此在克利斯特瓦那里，极端的二重性理论返回到了互文性或“多元代码”理论中。此时，诗歌和话语的区别仅仅在于“诗歌代码的无限性”——诗歌是一种“多元话语”，而话语则只是独白话语的极限情况，即只有一个代码的话语。因此这两种类型的话语在**总体符号学**中都有一席之地：“言语（话语）的符号实践只是各种可能的符号实践之一。”（《符号学》）符义分析学必须把这些符号实践毫无例外地全部考虑进来，既不忽视诗歌的不可化简性，也不因此而化简符号逻辑。符义分析学必须建立一种“关于符号实践的多元性的非简化的类型学”。不同的意义逻辑相互交错：“言语的运作中充满了准书写法，同样，诗歌语言的运作也受到言语法则的限定。”（同上）

在这里，我们又看到了斯塔罗宾斯基对索绪尔的暧昧态度：以语言普遍规则的名义（在此是以一种叫做符号学的“真正唯物主义”科学的名义）对诗性和话语性分别表示宽容。这其实是一种简化的、倒退的立场。因为诗歌与话语的区别并不是从一种意义分节到另一种分节的区别，而是根本的对立。诗歌不是“能指性的基础结构”（难道逻辑话语就是这种基础结构的“上层建筑”吗）。而话语或逻各斯也不是代码无限性中的一个特殊情况：话语正是结束无限性的那个代码，是结束诗歌、准书写和易位书写的那种封闭性话语。反过来讲，正是在肢解和摧毁话语的基础上，语言才能与“无限”的可能性恢复联系。事实上，“代码的无限性”这个说法是不对的：它允许人们在文本的“数学”中把“一”和“无限”混杂在一

起,使它们分布在同一条语链上。我们应该采用极端不兼容性和对立的观点:正是在这种**价值**话语的摧毁的基础上,语言才与可能的**二重性**恢复联系——这才是诗歌对话语的革命,前者只可能是后者的死亡。

符号学的事业中和了诗歌的彻底性,挽救了(被重新命名为符号学的)语言学的霸权,只不过它的方式更加微妙,不再是通过简单而纯粹地兼并进行的,而是躲在“多元”的意识形态后面进行的。

*

诗歌对语言的颠覆还不止于此:它引导人们考虑语言规则是否真的适合它所炫耀的那个语言场,即交流活动的主导领域(同样,政治经济学在解释先前社会时的失败也促使人们反过来考虑政治经济学原理对我们究竟还有没有价值)。不过,直接的语言实践中确实有某种与语言学的抽象理性相抵触的东西。莫诺尼(O. Mannoni)在“省略和分界线”一文(《想像的钥匙》)中说得很好:“语言学产生于它在能指和所指之间建立的那条分界线,看来它很可能会因为这两者的结合而死亡——这种结合恰恰把我们引向**生活中的日常谈话**。”索绪尔的这条分界线彻底更新了语言学理论,同样,马克思主义也是通过一个与“上层建筑”相对立的物质经济基础的概念,建立了某种“客观的”和革命的社会分析。科学建立在区分上。同样也从理论和实践的区分中诞生了一门“科学”,一种实践的合理性:组织。任何科学,任何合理性,都随着这种区分的延续而延续。辩证法只是从形式上整理了这种区分,而没有消解它。在基础结构与上层建筑、理论与实践、能指与所指、语言与言语之间建立辩证关系:这是徒劳无功的整体化——科学靠这种区分而生存,随着这种区分的死亡而死亡。

因此几乎可以说,非科学性的日常实践,不论是语言的还是社会的日常实践,都是革命的,因为它不做这样的区分。日常实践从来不区分灵魂和肉体,而全部的主导哲学和主导宗教却只靠这种区分而生存;同样,直

接的、"野蛮的"社会实践，即我们大家的社会实践，也不区分理论和实践、经济基础和上层建筑——它来自它自身，未经讨论，它是横贯的实践，它处在合理性之外，不论是资产阶级的还是马克思的合理性。马克思主义理论，"正确的"马克思主义理论，从不对这种真正的社会实践进行分析，它分析的对象是它为自己规定的，它把这种真正的社会实践分解为经济基础和上层建筑，或者它通过区分理论和实践而为自己规定了一个可供分析的社会场。它永远不会与这种"实践"相结合，因为它仅仅是依靠这种实践的活体解剖才存在的：幸运的是，这一实践本身反倒开始与它相结合了，开始超越它了。但这也是辩证唯物主义和历史唯物主义的终结。

同样，直接的、日常的语言实践，即言语的和"言语主体"的实践，并不理睬符号世界的区分（也不理睬能指和所指的区分、符号任意性的区分，等等）。本韦尼斯特说过并承认这一点，但那只是为了备忘，因为这个阶段恰恰是被科学所超越、并被它远远抛在身后的阶段：他感兴趣的只是语言学主体，只是语言主体，这同时也是知识主体：即他自己，本韦尼斯特。但在某个地方，另一个主体更有道理，即那个在没有符号和世界的区分的地方、在完全的"迷信"中言说的主体——在主要方面，这另一个主体以及同这个主体在一起的我们大家，以及本韦尼斯特自己，都比语言学家本韦尼斯特知道得更多。因为区分能指和所指的方法论并不比区分灵魂和肉体的方法论更适用。不论是这里还是那里，都是同样的想像。在一种情况下，精神分析①说出了这种想像是怎样的，在另一种情况下，诗歌也说出了这种想像是怎样的。但归根结底，想像从来不需要精神分析，也不需要诗歌：从来没有谁相信过，

① 但是请注意：这一切也适用于精神分析本身。精神分析也靠初级过程和次级过程的区分而生存，并将因为这一区分的终结而死亡。当精神分析从这种（对潜意识的）区分出发，探索全部的行为领域时，它确实是"科学的"和"革命的"，但人们有一天可能会发现，真实的、完全的、直接的实践并不遵循这个公设，并不遵循这个分析性仿真模式——象征实践一开始就超出了初级过程和次级过程的区分。到那时，潜意识和潜意识主体、精神分析和（精神分析）知识主体都将寿终正寝——为了象征领域的利益，分析领域本身也将消失在自己建立的区分中——从许多迹象可以看出，这已经发生了。

除了学者自己和语言学家——正如从来没有谁相信过经济最终决定一切，除了经济学家和经济学的马克思主义批评家。

潜在地讲，但也是准确地讲，**从来没有语言主体**，甚至对我们也一样，当我们不反思这种语言学代码而说话时，我们也没有语言主体。同样，从来没有**经济主体**，没有经济人：这种虚构从未记录在任何地方，只记录在代码中。同样，从来没有**意识主体**，也没有**潜意识主体**。在最简单的实践中，总有某种东西穿越这些仿真模式，这些模式都是**理性**模式——总有一种极端性，它没有出现在所有这些代码和这些"客观的"合理化中，这些代码和这些合理化从来都只导向一个大主体：**知识主体**。从今天开始，从现在开始，知识主体的形式已经被未分的言语①粉碎了。归根结底，任何人都比笛卡儿、索绪尔、马克思、弗洛伊德知道得更多。

---

① 这个言语与语言学意义上的"言语"毫无关系——语言学意义上的"言语"处在语言/言语的对立中，并服从语言。未分的（象征）言语本身就是对语言/言语这种区分的否定——正如未分的社会实践是对理论/实践这种区分的否定。只有"语言学"的言语才会仅仅言说自己要说的意思——但这样的言语从来都不存在，只存在于死人的对话中。具体的、当前的言语既言说自己要说的意思，**同时也言说所有其他的意思**。它不遵守符号的离散性法则、不遵守层次区分的法则，它同时在所有层次上言说，更妙的是：它破坏语言的层次，因此也破坏语言学本身。语言学则相反，它试图强制规定一种仅仅作为语言执行的言语，这就是权力话语。

笑话或弗洛伊德的经济学幻想

诗歌与精神分析有相似之处吗？如果说诗歌形式（散播、可逆性、语料的严格限制）与语言形式（能指/所指的等价关系、能指的线性、无限的语料）显然不可调和，那么相反，它与精神分析形式（初级过程：置换、凝聚，等等）却似乎是吻合的。在梦、口误症状和笑话中，在潜意识工作的任何地方，我们都可以和弗洛伊德一起看到能指/所指关系的扭曲、能指线性的扭曲、符号任意性的扭曲，看到初级过程作用下的这种话语扭曲，这种语言过度，这种语言违反，在这里，幻想在游戏，快感被标记。但诗歌中的欲望和潜意识是什么样的呢？里比多经济学能在多大程度上说明诗歌中的欲望和潜意识呢？

诗歌不能和精神分析混淆。**象征模式不是潜意识工作的模式**。根据弗洛伊德的理论来考察诗歌，这也就是根据象征来考察精神分析——永远需要反向的分析，只有这样的分析才能通过复归，避开理论，即避开权力的无条件行使。

弗洛伊德对笑话的分析可以作为我们的线索，因为在他那里，准确意义上的症状场与作品场、“艺术创作”场之间没有理论化的区别（我们知道，“升华”这个概念不够严谨，带有继承的唯心主义缺陷）。这一点已经

很重要了：尽管诗不是口误，更不是笑话，但潜意识理论缺少一种可以对此加以说明的东西。

索绪尔并不在意诗的乐趣，甚至也不在意他所描述的东西是否有任何原因或目的。相反，弗洛伊德的分析则是**功能性的**，是一种**快感**理论。在他的分析中，能指的工作总与欲望的满足相联系。另外这种快感理论也是**经济学的**。笑话通过捷径和短路更快地走向自己要说的东西。笑话言说一些东西，“释放”一些意义，如果没有笑话，这些意义就需要通过一种巨大的有意识的理性努力才能释放出来——这种心理距离的省略正是快感的源泉。或者说，笑话实现解禁和迂回，“释放”那些与超我和压抑过程联系在一起的能量。情感的“释放”——停止对潜意识或前意识表象的投入——停止对心理压抑机制的投入——无论如何，快感来自一种剩余，一种添加，一种通过笑话操作而变得可以支配的差异能量。

正是在这个意义上，简练或相同材料的不同方式的再使用成为笑话的基本特征——永远是省力原则：一个能指在许多层面上意指，最少的能指得出最多的意义（有时是矛盾的意义）。我们没有必要强调笑话与诗歌模式的许多相似之处，这是显而易见的：相同材料的再使用让人想到索绪尔的易位书写和配对规则，想到对语料的必要限制以及尼采所说的“符号能量中的最大值”。弗洛伊德也谈到过诗人，他说：“多声部的协调使诗人能够在清醒意识、下意识和潜意识这三个方面都发出信息。”到处都有相对于普通投资分配系统而“节省”下来的能量。在心理机制的这种力量多边形中，快感仿佛是由某种捷径引起的，更准确地说，是由笑话的横贯性引起的，笑话用一条对角线打通了心理机制的不同层面，以更少的代价达到目标，甚至毫不费力地达到一些出乎意料的目标，因而留下一种能量剩余价值，它是快感的“奖金”，是“快乐的利润”。

这种能量计算带有一点资本的味道——这是一种节省（弗洛伊德一直使用这个词），在这里，快感从来都只是通过减少和节省而来自一种投资剩余或**盈余，从来都不来自超支**——或者说它不来自任何其他地方：只

来自一种相反的消耗过程，一种取消能量和目的性的过程。我们先不谈“能指的工作”本身，因为在弗洛伊德那里，这个层面从来都不是第一位的。他的里比多经济学建立在潜意识**内容**（情感和表象）上，建立在压抑和被压抑内容的生产上，建立在各种能量的连接和分离上，建立在一种投入计算上，这种投入计算对生产进行调节，以便达到平衡（消除压力）。弗洛伊德的快感是通过力量和能量的词项构成并言说的。在笑话中，或者在梦中，能指的游戏本身从来都不是快感：它只是为一些幻想的或压抑的内容开辟道路。它是一个“中介”，它本身从来不是“信息”，因为从严格的场所论和经济学角度讲，必须有某种类似欲望的东西通过能指的声音来言说那个正在言说的“本我”。能指的游戏永远只存在于欲望的字里行间。在这里，围绕着这种潜意识的“生产方式”（和再现方式），里比多经济学及其批判的全部问题出现在快感的视野中，**这种快感本来可能与经济毫无关系。**

弗洛伊德在《日常生活的精神病理学》中谈到口误：“读者的欲望使文本变形，读者在文本中引入自己感兴趣和关注的东西……这时只要文本的词语和替代词语之间存在一种相似性，读者就可能在他所希望的意义上进行改造。”这确实是一种潜在的、压抑的内容，它等待着涌现的机会，“利用”逻辑话语中的奇思异想、缝隙和弱点喷发出来。它在话语层面上，相当于身体层面上的“依托”概念：欲望“利用”生理满足的需求，以里比多的方式填充身体的某个部位：单纯的功能（机体的逻辑）改变方向，转向欲望的满足。是的，但问题恰恰在于：需求和欲望的连接从来没有被澄清过。这两个词项未经审判就在这里了，一个是确定的功能满足，另一个是不确定的冲动满足（相对于对象而言），在它们之间，依托这个概念只不过是一个联系性概念，它实际上什么也不连接。在这里，里比多经济学和纯粹经济学一样，也因为与需求概念“拼合”在一起而受到损害：主体和客体之间有“需求”——需求和欲望之间有“依托”。连接之所以不可能，是因为这些词项的位置错了，它们的位置本身是不成立的。肯

定在某个方面,欲望相对于需求的自主化,能指相对于所指的自主化,主体相对于客体的自主化,都只是一种科学效应。但从中产生的各种经济学却具有顽强的生命力,它们不会放弃这些调整好的对立关系,它们依靠这些对立关系而生存:欲望/需求、潜意识/意识、初级过程/次级过程……快乐原则本身不正是精神分析的现实原则吗?

不过可以肯定,精神分析确实使能指和所指的关系发生了变化,而且是在接近诗歌的方向上发生的。能指不显示所指的在场,能指处在与所指相反的关系中:它根据一种从未出现在语言经济学中的否定性来意指所指的缺席和压抑。能指处在与所指的必然关系(不是任意关系)中,但这就像在场与缺席是必然关系一样,这是意指那个失去的对象并占据这个对象失去的位置。勒克莱尔在《精神分析》中写道:"在精神分析中,表象这个概念也许不应该定位在一个客观现实和这个现实的意义形象之间,而应该定位在一个幻想的现实(即一个失去的、令人满意的对象在记忆中的形象)和一个替代对象之间,不论这个替代对象是幻想那样的形式对象,还是偶像那样的工具对象。"语言学的等价关系消失了,因为能指处在另一个已经不存在或从来不存在的东西的位置上。因此,能指也从来不是它自己:在摇摆的同一性中,物恋对象只不过是隐喻了一个从没被承认的东西:菲勒斯在母亲身上的缺失,性别的差异。

莫诺尼清楚地表述了精神分析意义与语言学的界限(《想像的钥匙》):"我们通过引入能指而使意义发生变化,但这不是因为能指会随身带来一大堆所指——某种传统语义学也许可以找到这些所指,而是因为我们以如下的方式解释索绪尔的省略:省略**仿佛保留了所指的空位**,这个空位只能在不同的话语中得到填充,这样一来,同一个能指就成为不同话语的共同部分……我们也让能指摆脱所指的重量,但这不是为了让能指回到语言学在一切显性话语中发现的那些规则中,而是为了能够说明能指遵循**初级过程**的规则。通过初级过程,能指摆脱了显性话语的限制——尽管这只是短暂的踉跄,而显性话语即使在利用歧义性时,也总是

趋向于单义性。"这段话很精彩,但是这个不断被各种话语填充的"空白"所指是什么呢?这个"被释放出来"、交给另一种秩序去审判的能指又是什么呢?我们难道可以让能指和所指这样游戏而不取消这两个语言学范畴之间的分界线吗?

这条分界线是一个战略位置:它在不矛盾律中建立了符号,也建立了作为价值的各种符号成分。这个结构是一致的,人们不能向里面加入任何东西(二重性、矛盾、初级过程)。本韦尼斯特在对弗洛伊德《论原始词汇中的对立词义》一文的批评中已经说得很清楚了:"先验地讲,任何语言,不论它们有多么古老,都不大可能逃脱不矛盾律。假设存在一种'大'和'小'的说法是一样的语言,那么在这种语言里,'大'和'小'的区别就完全没有意义了……因为,认为一种语言既认识到这是两个相反的概念,又用相同的方式来表达这两个概念,这样的看法是矛盾的。"(《普通语言学问题》)这是对的:二重性从来不属于语言学意义的范畴。既然"语言的特性是只表达可能表达的东西",那么就不可能想像一个不依赖任何区分的意义,反过来讲,也不可能想像一个什么都想说的能指:"想像这样一个语言阶段……在这个阶段,某个对象既作为它自身被命名,又作为任何一个别的东西被命名,在这个阶段,矛盾关系一直存在,任何东西都既是它自己、又不是它自己,既不是它自己、也不是别的东西,这是想像一种纯粹的怪物。"本韦尼斯特知道他在说什么,因为整个语言学的合理化工作就是为了阻止这样的想像。被压抑内容的二重性不会在语言科学中显露出来,因为整个语言科学都属于压抑机制的一部分。但对自身的秩序而言,语言学是对的:任何不遵循不矛盾律、同一律和等值律的东西都不属于语言。

这里不是要挽救语言学,而是要说明,本韦尼斯特对于选择是很有远见的(他之所以很有远见,只是因为他要保护自己的领域不受其他领域的侵犯——他可以容忍别的地方存在一个"象征区域",但"那个区域属于话语,不属于语言"——每人都回到自己的位置上,语言就保住了):我们

“阐释”索绪尔的省略和分界线，这不是为了让符号保留在初级过程中，不是为了让符号进入分析。我们必须打破整个符号结构，打破符号方程本身，而不仅仅是增加一些未知数。或者我们必须假设，精神分析还在某个地方迁就某种意义和再现的模式，迁就某种价值和表达的模式：这就是莫诺尼的那个“空白”所指“意指”的内容——所指的位置仍然被标记，这就是变幻不定的潜意识内容的位置。

因此，虽然由于精神分析的能指，我们脱离了逻辑等价关系，但我们并没有脱离价值，也没有超越价值。因为能指仍然把自己在“踉跄”中表现出来的那个东西指称为不在场的价值，将其置于压抑的影响下。这个价值不再以逻辑的方式从能指中经过，但以幻想的方式纠缠能指。那条分隔它们的界线虽然改变了方向，但仍然存在：总是一边有一个潜在的所指（未消解的、压抑的价值内容），另一边有一个能指，它本身是通过压抑建立起来的机制。

总之，确实不再有等价关系了，但也不再有二重性了，即不再有价值的消解了。这就是与诗歌的区别，在诗歌中，价值的丧失是彻底的，不再有一种哪怕是缺席的或压抑的价值，不再有一种以症状、幻想或物恋对象的形式来维持某个剩余能指的价值。物恋对象**不是诗性的**，这恰恰因为它不透明，它比任何其他东西都充满了价值，因为在物恋对象中，能指不仅没有被拆毁，反而还被一个价值所巩固，这是一个像失去的现实一样永远被隐藏、被幻想的价值。这个系统再也无法开动了，它永远**凝固在意义强迫症**中，凝固在反常欲望的满足中，这种满足用意义填充着对象的空洞形式。在诗歌（象征）中，能指被彻底拆毁了——而在精神分析中，能指仅仅是在初级过程的作用下发生了**变化**，仅仅是顺着被压抑的价值褶皱扭曲了——但不论它是扭曲的还是横贯的，它都仍然是一个按照躁动的潜意识现实来计算的表面——诗歌能指却在易位书写过程中散射，辐射，不再受建立它的那种规则的约束，也不再受连接它的那种压抑内容的约束。它不再指称任何东西，甚至不再指称一个压抑所指的二重性。它是

散播，是价值的免诉——而且这一切都是在没有任何焦虑的、彻底的快感中体验的。作品或象征行为就在这个无压抑、无剩余的无还点上闪光——这里取消了压抑，取消了幻想或物恋对象中无穷无尽的意义重复，取消了禁忌和价值的无穷无尽的重复——死亡和意义的消解在这里无拘无束地游戏。

“在所写之言中捕获未道之言的症状”（尼采：《超越善与恶》）。这是最精彩的精神分析命题：一切“想说”什么的东西（特别是“透明”的科学话语），其功能都是**不说**什么。而它不说的东西又回来纠缠它，对它的话语进行轻微的、但也是不可逆的颠覆。这就是精神分析的场所，它处在一切逻辑话语的相对非场所中。

诗歌却不对任何东西保持沉默，任何东西都不会回来纠缠它，因为一直被压抑和沉默的东西正是死亡。死亡在意义的牺牲中实现了。空无、死亡、缺席，这些东西被公开说出并被消解：死亡终于成了显意，终于被**象征化**了，而在所有其他的话语构成中，死亡仅仅是**症状**。这当然意味着一切语言学的没落，语言学依靠被说出的东西和要说出的东西之间的等价分界线而生存；这也意味着精神分析的终结，精神分析依靠被说出的东西和沉默的、压抑的、否认的、幻想的、以否定的方式不断重复的东西之间的压抑分界线而生存，而后者就是死亡。同样，当死亡在一种社会构成或语言构成中言说和自我言说时，在一种象征机制中交换时，精神分析就再也没有任何东西可说了。兰波在谈到《地狱一季》时说：“这是真的，在本义上，也在所有的意义上。”这也是要说没有**隐蔽**的、潜在的意义，没有任何东西被压抑，没有任何东西藏在后面，没有任何东西留给精神分析。正是以此为代价，所有的意义才成为可能。

“语言学产生于它在能指和所指之间建立的那条分界线，看来它很可能会因为这两者的结合而死亡”（莫诺尼）。精神分析也产生于它根据阉割和压抑的法则在被说出的东西和沉默的东西之间或“在一个幻想的现实和一个替代对象之间”（勒克莱尔）建立的那条分界线，它也很可能会

因为这两者的结合而死亡。

没有剩余，这不仅意味着不再有能指和所指，不再有藏在能指**后面**的所指，不再有一条把它们分配到两边的结构分界线——这也意味着不再有精神分析阐释中那种处在压抑机制下面的被压抑机制，不再有处在显意下面的隐意，不再有一个和次级过程玩捉迷藏的初级过程。没有诗歌生产的所指——不论是什么样的所指，没有藏在诗歌文本后面的"梦的思想"，没有能指的表达式，没有任何可能以某种方式溜进初级过程、见证潜意识生产经济学的里比多或潜能量。**没有里比多经济学，也没有诗歌经济学**——当然也没有语言经济学，即语言的政治经济学。因为不论在哪里，经济总是**建立在剩余上**（只有剩余允许生产和再生产）——这个剩余可以是象征交换中没有被分享、因而又回到商品交换和商品等价流通中的东西——可以是诗的易位书写循环中没有被耗尽、于是又进入意义流通中的东西——可以是纯粹的幻想，即在二重性交换和死亡中没有被消解、因而成为个人潜意识**价值**的沉淀物，它由一些场景或表象的被压抑的储备构成，这种储备在不断的重复强迫中生产并再生产。

商品价值、所指价值、压抑/潜意识价值——这些都是由剩余构成的，都是由象征操作的剩余沉淀物构成的，这个剩余在各处积累，维持着各种支配我们生活的经济学。超越经济学——如果说改变生活还有一个意义，那只可能是这个意义——就是在一切领域消灭这个剩余——诗歌通过没有等价、没有积累、没有剩余的操作为此做出了榜样。

回到笑话问题上——我们难道不能假设，快感不是"经济"的结果，不是因"心理距离的省略"而产生的潜在收益，不是初级过程在话语秩序中的突然出现，不是意义在**意义下面**的突然出现，不是假设的心理机制二元性强行建立的那种深层现实，也不是各种能量连接和分离的后果在特定时刻产生的这种叫做快感的里比多剩余价值？

我们难道不能假设，与区分这些分离领域的目的相反，快感来自没有区分这些机制的地方，来自投入的差异性游戏，即来自没有精神分析及其

逻辑秩序的地方？

这是动乱和短路的结果，是各个分离领域（音素、词语、功能、机制）相互渗透的结果，这些领域以前只是**作为分离领域**才有意义，现在则在使它们相互交换的粗暴联系中失去了意义。这是否就是笑话，就是快感效应？在这里，独立的主体也丧失了，这不仅是由于意识的反思性距离，而且也是遵循潜意识机制的结果。超我被取消了，为维持现实原则和意义合理性的戒律而做出的努力也被取消了，这不仅意味着为了被压抑机制而取消压抑机制，而且也意味着同时取消这两个机制。这就是笑话和喜剧的诗性之所在，它超越了幻想的强迫性复兴和欲望的满足。

弗洛伊德引用过康德的一句话："喜剧是一种期待，它消解在虚无中，化为乌有。"换句话说：**在原来有一个东西的地方，现在什么也没有了**——甚至连潜意识也没有了。原来有某种目的性（哪怕是潜意识的目的性）或价值（哪怕是被压抑的价值）的地方，现在什么也没有了。**快感是价值的流失**，是代码的瓦解，是压制性逻各斯的瓦解。喜剧解除的是制度代码的道德命令（情景、角色、社会人物）——笑话消灭的是词语和主体同一律本身的道德命令。这不是为了什么目的。不是为了"表达潜意识"。利希滕贝格对刀（非刀）的定义是极端诗性的妙语，它描绘了这种没有隐蔽思想的意义的爆炸。一把刀，只要它以区分的状态存在，只要刀身和刀柄可以分别命名，它就存在。如果取消刀身和刀柄的区分（人们只能在刀身和刀柄的消失中让它们重新结合），那么准确地讲，就什么也没有了——只剩下快感。康德也许会说这是刀的"期待"，不论是实际的期待，还是幻想的期待（人们知道刀可能"想说什么"），它们都化为乌有了。这不是初级过程（置换、凝聚），刀身或刀柄后面什么也没有出现，这个乌有后面什么也没有。这是区分的终结，阉割的终结，压抑的终结，潜意识的终结。这是完全的消解，完全的快感。

利希滕贝格的例子不是特例。如果我们认真考察一下弗洛伊德引用过的关于逻辑荒谬的例子（逻辑荒谬是笑话的极限，这里的快感最强

烈)——锅、塔饼、蛋黄酱三文鱼、在眼睛的位置上有洞的猫皮、孩子一出生就得到一个母亲的照顾这种运气,那么所有这些例子都可以用同样的方法来分析,它们都是某种同一性或合理性的重叠,这种同一性或合理性返回自身,以便自我瓦解,自我毁灭;它们都是一个能指在自身的没有任何意义的消失。

"Eifersucht ist eine Leidenschaft, die mit Eifer sucht, was Leiden schafft"("嫉妒是一种固执地寻找让人痛苦的东西的激情"):这句话作为笑话是不可翻译的。这是相同材料的再使用,那么这是因减少能量而产生的快乐吗?但弗洛伊德自己也承认,相同材料的再使用是最困难的,最简单的办法还是用不同的能指说出两个不同的意思。这里的变化在于,这两个东西是同时说出的。那么,关键就在于消除能指的展开时间,消除能指的连续性——快乐不是来自许多所指在同一个能指下面的累加(经济学家的解释),而是来自陈述的逻辑时间的消除,这等于能指本身的消除(反经济学家的解释)。另外,这句话也确实构成了索绪尔所说的配对:它在语句和"反语句"的层面上实现了索绪尔所说的元音和反元音在诗句中实现的东西。配对规则在一个完整的意群层面上起作用,而在索绪尔那里,配对规则只对不具有意义的成分(音素或音群)起作用。但永远是相同的规则,即能指围绕自身旋转的规则,由此迸发出快乐的火花——笑话或诗。一种意义或多种意义的"丰富性"并不重要。而且恰恰相反:这种带来笑话的快乐的所指往往比较贫乏,这是一些在维持意义的同时停止游戏的所指。但这段极其短暂的、能指返回自身的时间里,这段消除的时间里,却有无限的意义和无限的替换潜在性,有极其迅速的疯狂消耗,所有信息都瞬间短路,但这些信息从来都没被意指出来。意义没有凝固:它保持流动状态、离心状态、"旋转"状态——如同象征交换中的财产:不断地馈赠,归还,永远不受价值机制的约束。

*

弗洛伊德在各处都谈论过笑话的“技巧”，他把这种技巧与基本过程区别开来：“笑话的技巧就是以两种方法使用同一个词，第一次使用这个词的完整形式，第二次像猜字谜一样把这个词分解为音节”——但这只不过是“技巧”而已。相同材料的再使用也是如此：所有这些技巧都可以概括为一个范畴：凝聚——“凝聚仍然是所有其他范畴隶属的范畴。一种压缩的趋势，或者更准确地说，一种节省的趋势支配着所有这些技巧。正如哈姆雷特所说，看来一切都是经济问题……”弗洛伊德在这里没有发现的是，笑话的“技巧”**本身**就是快乐的源泉。他虽然肯定过这一点（《笑话以及它与潜意识的关系》），但他马上补充说：“我们开始明白了，我们当做笑话技巧来描述的东西，其实是笑话从中汲取快乐的源泉……笑话本身特有的技巧就在于保护这些生成快乐的源泉，抵抗有可能抑制这一快乐的批评工具……从一开始，笑话技巧的任务就是取消内在的抑制，重新开启这些抑制所禁止的快乐源泉。”这样一来，本来可能从笑话操作本身涌现的东西就指向了一个原初的“源泉”，此时笑话只是这个源泉的技术中介。

“认出”和“忆起”的快乐也有相同的图式：“认出一个认识的东西是一种快乐。我们很容易从这种快乐中认出节省的快乐，很容易把它和心力节省联系起来。认出本身就是一种快乐，因为它减少了心理消耗……韵脚、谐音、复歌以及诗歌中其他形式的声音分布开发的都是同一个快乐源泉，即认出一个认识的东西的快乐。”（同上）这些“与笑话中相同材料的多次使用如此相似”的技巧本身仍然是没有意义的：它们隶属于一个记忆内容的复现（意识或潜意识的内容：可以是一个原初的幻想、幼儿的幻

想,等等),仅仅是这个内容的表达手段[1]。

---

① 正是这种简化,这种潜意识经济学的优先性,使得弗洛伊德永远不可能对幻想和艺术作品的区别进行真正的理论化。他会说,诗人们在他之前就对他分析的一切有所察觉了,或者会说,不存在精神病学家对诗人的特权,诗人可以很好地表达一个潜意识问题的全部深度,却"丝毫不损害作品之美"。诗歌行为是崇高的,但它仍旧是累加的。利奥塔尔试图在这一点上取代弗洛伊德。他使幻想和作品的区分具有了全部的重要性,但他努力把这两者严格地连接起来。他首先揭露了所有关于"解放"幻想的阐释。解放幻想是荒谬的,因为幻想是对欲望的禁止,它属于重复的范畴(这正是目前在潜意识"解放"中发生的事情:人们把潜意识当做压抑和禁止的东西解放,也就是说,把它置于价值的影响下,一个反转的超价值的影响下——但这也许就是"革命"吧)。利奥塔尔说:"艺术家为了**在幻想中**解放那种纯粹属于初级过程、不属于重复的东西而奋斗。"(《从马克思和弗洛伊德出发的偏离》)"在弗洛伊德看来,艺术应该参照幻想来定位……只不过艺术家并不隐藏自己的幻想,他赋予幻想以形式,使它变成确实存在的实物,而且幻想的呈现是审美快乐的源泉。"这种理论在利奥塔尔那里显出"颠倒"的姿态:**艺术家的幻想**不是作为游戏、和解、欲望满足在现实中生产出来,而是**作为反现实在现实中生产出来**,它只在现实的缺失中出现,并且加深这种缺失。"艺术的功能不是提供一个欲望满足的真实仿象,而是通过艺术形象的游戏来说明,在知觉和语言的范畴内,必须进行怎样的解构,才能使一个潜意识范畴的形象因它自身的逃离而被人推测出它的存在(初级过程的呈现)。"

但幻想作为对欲望的禁止,怎么可能突然起到这样的颠倒作用呢?初级过程也是如此:"与梦、症状的区别:凝聚、置换、形象化等操作在梦或症状中的目的是**装扮**欲望,因为欲望让人无法忍受,而在作品的表达中使用同样的操作,则是为了排除'好的形式',即次级过程,为了展示不成形的东西,即展示潜意识范畴的混乱。"初级过程怎么可能这样颠倒过来呢?初级过程不是也同**被压抑欲望**的操作相联系吗?——或者,难道它因此就成了一种强硬的潜意识、一种不可超越的"基础结构"的潜意识的存在方式吗?如果是这样,那么利奥塔尔就否定了自己,因为他恰恰说过:"我们永远不能返回初级过程。采取初级过程的立场,这仍然是次级过程的结果。"

然而,这正是艺术家所做的:"艺术家的这种工作可以与梦的工作相比较,更一般地讲,可以与初级过程的操作相比较,但它通过颠倒这些操作而重复它们,因为它把这些操作应用于这个过程的作品本身,即应用于一些来自幻想的形象。"

更彻底地讲:"艺术家是这样一种人,在他身上,以死亡为代价看见死亡这种愿望压倒了生产的愿望……""疾病不仅是潜意识的爆发,它既是这种爆发,也是抵制这种爆发的疯狂抗争。天才同疾病一样前进,一直走向同一个深层形象,但天才不抵制这个形象,而是渴望这个形象。"但是,这种对"残酷"潜意识的接受,不来自"愿望"的突然改变,不来自一种不可捉摸的"当前恩宠",那还能来自哪里呢?这种行为所散发的**快感**来自哪里呢?它在某一点上应该与**形式**有关,而不是与内容有关。在利奥塔尔那里,这个形式离神秘主义的虚无已经不远了。艺术家为幻想的爆发留出"一个被解构的空间",一个虚无,一个接纳它的结构——"意

把笑话或诗歌解释为幻想的“释放”或心理能量的“释放”是错误的。当所指喷涌而出,朝各个方向流动的时候(这是来自不同心理层面的所指的同时性,是能指在初级过程作用下的横贯性)——人们不会笑,不会感到快乐,人们会焦虑、幻想、疯狂。含混性和多义性是令人焦虑的,因为其中充满了意义的纠缠(意指活动的道德法则),清晰、单一的意义不再做出回应。相反,快感之所以产生,是因为任何命令,任何意义参照(显意或隐意)都被清除,而这仅在一切意义的严格可逆性中才有可能——快感不在意义的增殖中,而在一切意义的精确复归中。能量也是如此:能量的爆炸性“释放”、它的分离、它的单纯偏移、它的“强度”,都不是快感——只有可逆性才是快感的源泉①。

当人们笑或快乐时,这是因为以某种方式出现了一种能指或能量的扭曲,造成了真空。例如下面这个故事:一个人在一条阴暗的小街上遗失了钥匙,他在路灯底下寻找,因为这是他找到钥匙的惟一机会。这把遗失的钥匙,人们可以赋予它所有的隐藏意义(母亲、死亡、菲勒斯、阉割,等等),这些意义都无法确定,而且也无关紧要:一种逻辑理性的空无在准确地自我重叠,以便自我摧毁,笑和快感就从这种空无中爆发出来(不是为了在空无中让“压抑的话语从底层升起,竖立”[利奥塔尔])。弗洛伊德说得好:“无意义的爆发。但无意义不是意义的隐秘地狱, 也不是所有压

义是对话语的侵犯,是意指场域中的力量或姿态,它沉默不语。在这个深洞中,压抑的话语从底层升起,竖立起来了。”这种虚无,这种沉默与神秘过程有危险的相似性。但我们尤其要问,它们是从哪里来的?“解构”的过程是什么样的?此时我们会发现,解构过程与初级过程毫不相关——利奥塔尔在这里让初级过程扮演了两个难以理解的角色:它处在颠倒行为的两边。干脆把它留在压抑和重复这边,而让诗歌行为摆脱对精神分析的一切反依赖,这不是更好吗?

① 快乐、满意、欲望满足都属于经济范畴,快感则属于象征范畴。必须把两者彻底区分开来。毫无疑问,节省、认出、心理省略、强迫性重复都是某种快乐的源泉。这种快乐几乎可以说是熵,是衰退,它既是熟悉的,又是令人担忧的,它永远摆脱不了焦虑,因为它与幻想的重复相联系。经济永远是积累性和重复性的。象征是复归性的,是对积累和重复的消解——是对幻想的消解。

抑的、矛盾的意义的泡沫化,而是一切词语的精确可逆性——通过复归来颠覆。”

我们应该通过笑话的这种内在逻辑来解释笑话的一个“外在”特征:笑话需要分享,不能单独消费,它仅仅在交换中才有意义。笑话和象征财产、香槟酒、礼品、珍稀物品、原始社会里的女人是一样的。笑话引人发笑,或者引出对方的另一个笑话,甚至引出一连串的笑话,这是名副其实的赠礼节。我们知道某些笑话可以构成一个象征的同谋网,它们像以前的诗歌那样从一个人传到另一个人。此处的一切都是对象征**义务**的回应。把笑话留给自己是荒谬的,听了笑话而不笑是得罪人的,但讲笑话的人自己先笑,这也按自己的方式破坏了微妙的交换规则①。

笑话之所以必然纳入象征交换,这是因为它与快感的象征方式(而不是经济方式)相联系。如果快感属于“心理节省”,那我们看不出为什么谁都不借助这种“释放”的全部心理能量而独自发笑或第一个发笑。因此这里一定有某种不同于潜意识经济机制的东西,某种必然要求相互性的东西。这种不同的东西就是价值的象征消除,因为各个词项在这里以象征方式相互交换,即在自身的操作中相互逆转,相互消解;因为诗歌和笑话建立同一种类型的社会关系。只有那些像词语一样被剥夺了同一性的人,才能献身于笑和快感的社会相互性。

反唯物主义语言理论

我们看到,对梦、笑话、神经官能症的精神分析阐释以及扩展到诗歌方面的精神分析阐释,都显露了一种“唯物主义”的语言理论。潜意识把

① 仍然根据经济学阐释的逻辑,弗洛伊德认为,讲笑话的人之所以不第一个笑,是因为讲笑话需要一定的心理消耗——因此没有额外的东西供快乐使用。他自己也承认这种阐释不太令人满意。

词语当做物来处理，这使初级过程的工作成为可能。能指逃离了所指的视野和目的，重新变成可供另一种工作使用的纯粹材料——可供初级过程的褶皱、漂移和混杂运动使用的“原材料”。语言的声音实体具有了物质的内在性，它重新处于第一分节（意义单位）之外（如果这样的表述还有意义的话），甚至处于第二分节（区别单位）之外。于是语音（甚至字母）被认为是实体的原子，与物质没有区别。

这里似乎有一种不可超越的语言彻底性。把词语“当做物”来处理，这也许会被认为符合语言的深层操作原理，因为当人们终于清理出一个“唯物主义”基础时，人们似乎就说出了一切。然而，这里的唯物主义同其他任何地方的唯物主义是一样的，这种理论的哲学命运就是通过一种简单的交替游戏来颠覆唯心主义，它并没有超越无限的思辨。唯心主义以否定的方式制造了“物”和“物质”的概念，以此作为自己的地狱，自己的负面幻想，这些概念又平静地过渡到了肯定的现实阶段，甚至过渡到了革命的解释原则阶段，却完全没有失去自己原有的抽象性。唯心主义在压抑中幻想了某种“物质”，这个带有全部唯心主义压抑烙印的物质又重新出现在唯物主义中。人们想通过“物”这个概念来界定某种超越表象的东西，那么就让我们认真考察一下“物”这个概念吧。既然一切超验性都撤离了，剩下的便是一个不透明的、“客观的”原材料，一个实体存在，总体或分子的基座，石头或语言的基座。然而，难道我们看不出这是唯心主义最后的、最微妙的一招吗？唯心主义把否定自己的那个东西禁闭在不可还原的实体性中，这样就把实体性作为对立的参照、作为不在场证明而合法化了，就把实体性驱逐到了一种现实“效果”中，而这种现实效果则成了对唯心主义思想的最有力支持。“物”、“实体”、“基础结构”、“物质”从来都没有别的意义。语言的“唯物主义”理论也陷入同一个反唯心主义依附的陷阱。认为词语脱离表象，失去符号的理性，就会变成“物”，就体现一种更为基础的客观性地位、一种更实在的现实、一种重新找到的最终机制：这是错误的，没有比这更糟糕的曲解了。

把词语"当做物"……以便表达"那个"物:即潜意识,以便把一种潜能量物质化。这仍然是表达的圈套,只不过在这里作为参照而被肯定的东西是"压抑",是"未说",也许是"不可言说"——但这个东西在某个地方却重新获得了体制的力量,甚至是实体的力量。说到底,西方思想不能忍受,从来都不能忍受意义的空无,不能忍受非场所和非价值,**它必须有一种场所论和一种经济学**,必须让诗歌(也许还有笑话)开始的那种对符号的彻底消解重新变成一个未说之物的可辨认的符号,这个物也许永远不会泄露自己的秘密,但它只会因此而更有价值。我的意思是说,精神分析不是一种"庸俗的"阐释学,而是一种更微妙的阐释学,因为在能指材料的操作后面总有另一个东西、另一个世界、另一个场景,其转弯抹角之处只有通过一种专业话语才能重新把握。总之,这种语言材料已经被一种实证的变形(这里是一种转写)目的化了,它预先就被阐释证明了,阐释作为分析理性包裹了它①。这个"物"隐藏了自己,也隐藏了别的东西。你们去寻找力量吧,去寻找能指吧。

*

符号/症状的深层动机,词与物、语言命运与冲动命运、形象与力量的同体性:里比多经济学的原则永远是在语言的**混乱**中隐喻(或转喻)潜意识、身体、里比多和幻想。在语言动机中,符号的任意性输给了能指与所指物之间的实证类比性。在精神分析的动机中,一种颠倒的必然性把被

① 任何物质都是一种原材料。这也就是说,物质概念只在**生产**的范畴中才出现。所有自称"唯物主义者"的人(科学家、符号学家、历史学家、辩证法家,等等)都应该还记得这一点。18世纪的感觉论唯物主义甚至是走向身体"解放"的第一步,它根据**快乐功能**把身体作为一种**生产**快乐的**原材料**而"解放"。

物质从来都只是生产力,但生产本身则无任何"唯物主义"可言——也无任何唯心主义可言。生产是一种秩序和一种代码,仅此而已。科学也是如此:它是一种秩序和一种代码,它不比巫术或任何其他东西更"唯物"或更不"唯物"。

解构的能指与一种原初的能量潜力连接在一起。在这里，动机仿佛是一个叛乱的内容对一个形式的**违抗**。里比多的盲目超级现实粉碎了语言的现实原则和透明原则。在最好的情况下，诗歌就是这样被阐释的：诗歌是贝里奥（L. Bério）的生命噪音，是阿尔托的残酷戏剧，是呻吟、喊叫、喘息，是身体在语言的内在压制空间里的诅咒和爆发，是局部冲动的爆发。这些冲动**在压制性标记下**作为局部反复出现，它们既是违抗，又是倒退，因为这种解放恰恰只是被形式霸权标记的受到压抑的内容的解放。

这比史文朋的微风要好一点，但这仍然属于动机和隐喻。这是残酷戏剧中活力论、能量论、实体论的隐喻，因此归根结底还是目的论的隐喻，即便这是一种野蛮的目的论。这是"释放"原始力量的巫术，我们知道，阿尔托与巫术、驱魔法，甚至与狂欢神秘主义（《赫利奥加巴卢斯》[Heliogabalus]）有淫秽的亲缘关系。形而上学总在绕圈子，所以它绕道经过潜意识过程（也就是潜意识概念）的经济学/能量学观点：形而上学的诱惑在于把潜意识当做**身体**实体化，因此也把潜意识解放的目的实体化了。当代的压抑幻觉把潜意识描绘成内容和力量，这其实是形式的胜利，形式把自己否定的东西限定为内容，并且限定在一种内容表达或力量复兴的目的性中。

在这一点上，语言学和精神分析没有多大区别：永远是同一种企图，即在话语及其对象的同质性中建立诗歌："通过词中之'物'的使用，通过词语之躯的中介，通过词语之躯在感觉的洞穴中所产生的回响的中介，伴随着物在其中引起的喧哗，从词到物的距离被绕开了。"（利奥塔尔：《话语、图形》）语言学家就这样试图尽量挽救声音的"象征"价值，与任意性的观点作斗争。利奥塔尔稍后又写道："不是物被'引入'语言，而是语言的排列使一些节奏在词语之上和词语之间展开，这些节奏与话语言说的那个物在我们身上唤起的节奏产生了共鸣。"是什么奇迹使"物"与词通过身体的中介产生了共鸣呢？是节奏吗？不，是隐喻。这一切其实都涉及一种**实证的隐喻经济学**——认为"物"与恢复了物质性的词之间有一

种和解。但这是错误的。尽管逻辑话语确实否定词语的物质性（词语之躯），但诗歌也决不是通过简单的颠倒而让词作为物来复活。诗歌的目的不是让物呈现，而是把语言本身当做物来摧毁。诗歌恰恰是物和话语**各自**地位的消失。这也就是说，它的目的是消灭作为话语的语言，但也是消灭作为物质性的语言——但它不是像话语那样通过压抑物质性来做到这一点，而是把物质性考虑在内，直到摧毁物质性。

*

例如，克利斯特瓦从赫拉克利特和卢克莱修出发，也表述了一种唯物主义的能指理论：词语**不是表达**（动荡的）真实，词语**就是**真实。不是通过观念的中介，而是通过物质与语言的声音实体之间的这种同质性（它不仅仅是一种"对应"）。这和精神分析是同构：语言之所以让人看到潜意识，不是因为它表达了潜意识，而是因为它有相同的结构，因为它以相同的方式连接并言说。相同的裁剪、相同的场景、相同的"方式"、相同的工作。在古人说火、水、气、土的地方，我们说：语言、潜意识、身体。

但是，认为语言之所以让人看到火、气、水、土（或潜意识工作），是因为它本身就是元素，是与所有其他物质直接相通的基本物质，这种观点虽然比任何心理自然主义的"动机"都更彻底——但离真理相差甚远。这里还差一种完全的翻转：只有认为火、水、土、气既不是价值，也不是实证元素，而是价值连续消解的隐喻，世界象征交换的隐喻——认为它们不是实体，而是**反实体**，反物质——只有在这个意义上，我们才能说，当语言摆脱了符号和价值的逻辑时，就与火、水、土、气汇合了。这就是古代的元素神话所表达的意思，这也就是赫拉克利特和尼采的变异神话——正是在这个意义上，这些神话才具有诗性，远远高于任何精神分析阐释。精神分析阐释把这种消解转换成了一个在"不说"或"另说"中显露出来的"未说"的隐藏机制。

象征操作中没有唯物主义参照，哪怕是"潜意识"的唯物主义参照也没有。更准确地说，它是一种"反物质"操作。我们要当心科学幻想，但粒子与反粒子（它们的相撞导致它们同时毁灭，而且还额外地带来一种神奇的能量）与索绪尔的元音与反元音（或更一般地讲，一个能指与取消这个能指的易位书写副本），这两者之间确实有某种相似性：这里同样是什么也没剩下，只有一种神奇的快感。

克利斯特瓦说："在这个另外的空间里，言语的逻辑规则动摇了，主体消解了，在符号的位置上，能指相互碰撞，相互抵消。这种普遍化否定性的操作与那种构成判断的否定性（扬弃）毫无关系，与内在于判断的否定性（0—1 逻辑）也毫无关系，这是一种毁灭的否定性（佛教：虚无主义）。一个零逻辑主体，一个非主体在这里承载着这种自我废除的思想。"

超越潜意识

问题如下：潜意识这种能量，这种情感潜力，在自己的压抑中，通过自己的工作，构成了打乱话语秩序、拆散话语"表达"的基础，它用自己的初级过程对抗次级过程——对于这样的潜意识，有必要假设它在诗歌过程中的存在吗？显然一切都可以成立：如果潜意识就是这种不可逆机制，那么初级过程和次级过程的二元性本身就不可还原，意义的工作就只可能是这个压抑内容的重新涌现，只可能是这个压抑内容在话语的压抑机制中的隐约显现。在这方面，诗歌与神经症，诗歌与口误没有区别。我们注意到了精神分析的彻底性：如果各种初级过程"存在"，那么它们就会到处都起作用，到处都具有决定性。但反过来说，只要假设一个不同的秩序，一个省去了潜意识、禁忌和压抑的象征秩序，一个能消解初级过程和次级过程的区分本身的象征秩序，那么这个简单的假设就足以使全部的精神分析视野相对化，不仅在那些处于边缘的但遭到精神分析大举入侵的领域（人类学、诗歌、政治，等等）是如此，而且在精神分析自己的领域，

在心理分析中，在神经症中，在治疗中也是如此。我们再次借用莫诺尼的话说，精神分析产生于初级过程和次级过程的区分，它可能会在某一天因这一区分的消除而死亡。象征已经是对潜意识和精神分析的这种超越了，已经是对里比多经济学的这种超越了，正如它已经是对价值和政治经济学的超越一样。

我们应该看到，象征过程（可逆性、易位书写式散播、无剩余的消除）完全不同于初级过程（置换、凝聚、压抑），而且与之相对立，尽管两者都与意义的逻辑话语相对立。正是这种特殊的差异（快感方面也是如此）使得梦、口误、笑话不同于作品或诗歌。象征与里比多潜意识的差异今天已经在很大程度上被精神分析的特权抹去了，但必须恢复这种差异——必须禁止精神分析侵入它无话可说的地方：对于诗歌（艺术作品）、象征、（原始）人类学，弗洛伊德和马克思什么也没能说出来，他们做的只是简化，一人是简化为生产方式，另一人是简化为压抑和阉割。我们不能让精神分析和马克思主义在失败的地方一跳而过，我们要根据它们没有看到的东西来对它们进行毫不留情的分析。精神分析和马克思主义的局限正是今天一切革命性分析的战略要点。

马克思以为在经济及其辩证过程中重新抓住了一种根本的机制，但事实上，他通过经济及其痉挛而重新抓住的只是那种以症状方式困扰他的东西：**把经济当做机制来分离这一事实本身**。经济被提升为现实原则，这种不可思议的自主化穿越了经济，使经济产生冲突，成为各种矛盾的场所，而这些矛盾，尽管如此激烈，却又以自己的方式赋予了这种自主化合理性。

精神分析也是如此：在潜意识及其工作的词项下，弗洛伊德当做根本机制重新抓住的也是那种以个体心理形式产生于象征断裂的东西。意识和潜意识的冲突关系只不过是表现了这种心理区分本身的困扰。弗洛伊德的场所论（潜意识/前意识/意识）只不过是把这种来自解构的东西当做原初事实加以形式化和理论化罢了。

马克思和弗洛伊德的分析是批判性的,但这些分析却没批判自己领域内的区分,它们没有意识到这种区分是自己得以建立的基础。正是批判的症状学以微妙的方式使它们各自的症状领域变成了规定性领域。初级过程,生产方式:这是“彻底的”话语,也是不可还原的规定性模式。它们以此名义输出自己的概念,并使自己帝国主义化。

今天,马克思主义和精神分析试图混合并交换各自的概念。逻辑地讲,如果它们都属于“彻底”的批判,它们应该可以做到这一点。但事实并非如此。弗洛伊德—马克思主义的幻想经历了各种形式的失败。然而,这种概念转移不断失败的深层原因,这种失败对双方而言都是绝望隐喻的原因,恰恰在于马克思主义和精神分析都只在自己的局部范围内(在自己的无知中)才具有一致性,因此它们不可能作为分析模式而普遍化。

不论是它们的“综合”,还是它们的传染都没用——只有它们各自的毁灭才能建立一种彻底的理论。马克思主义和精神分析正处在危机中。应该让它们猛烈相撞,加重它们各自的危机,而不应该让它们相互支持。它们之间还会有很多伤害,我们不要错过这场表演。这只是一些批判领域。

凤凰文库
PHOENIX LIBRARY

L'ÉCHANGE SYMBOLIQUE ET LA MORT

象征交换与死亡

《象征交换与死亡》无疑是波德里亚最重要的著作，对于现代与后现代论争具有关键意义，也标志着他本人的后现代转向。要理解波德里亚在其思想最丰产时期所具有的复杂性和激发力，就不能错过本书。

——道格拉斯·凯尔纳

众多后现代文化的绘图者都不敢贸然离开20世纪话语中熟悉的潜水区，他们只是小心翼翼地筛选出一些基本的变化，波德里亚却向着未标明的当代深水区做最精妙的“虚拟”潜入，他为我们提供了满怀热情地探索后现代状况中最重要的新事物的模式。

——尼古拉斯·楚尔布拉格

上架建议：人文社科


ISBN 978-7-5447-0856-2
9 787544 708562
定价:28.00元